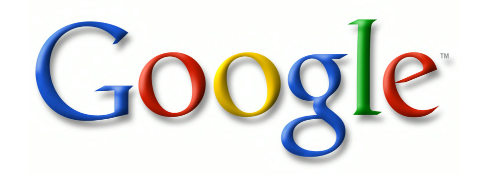




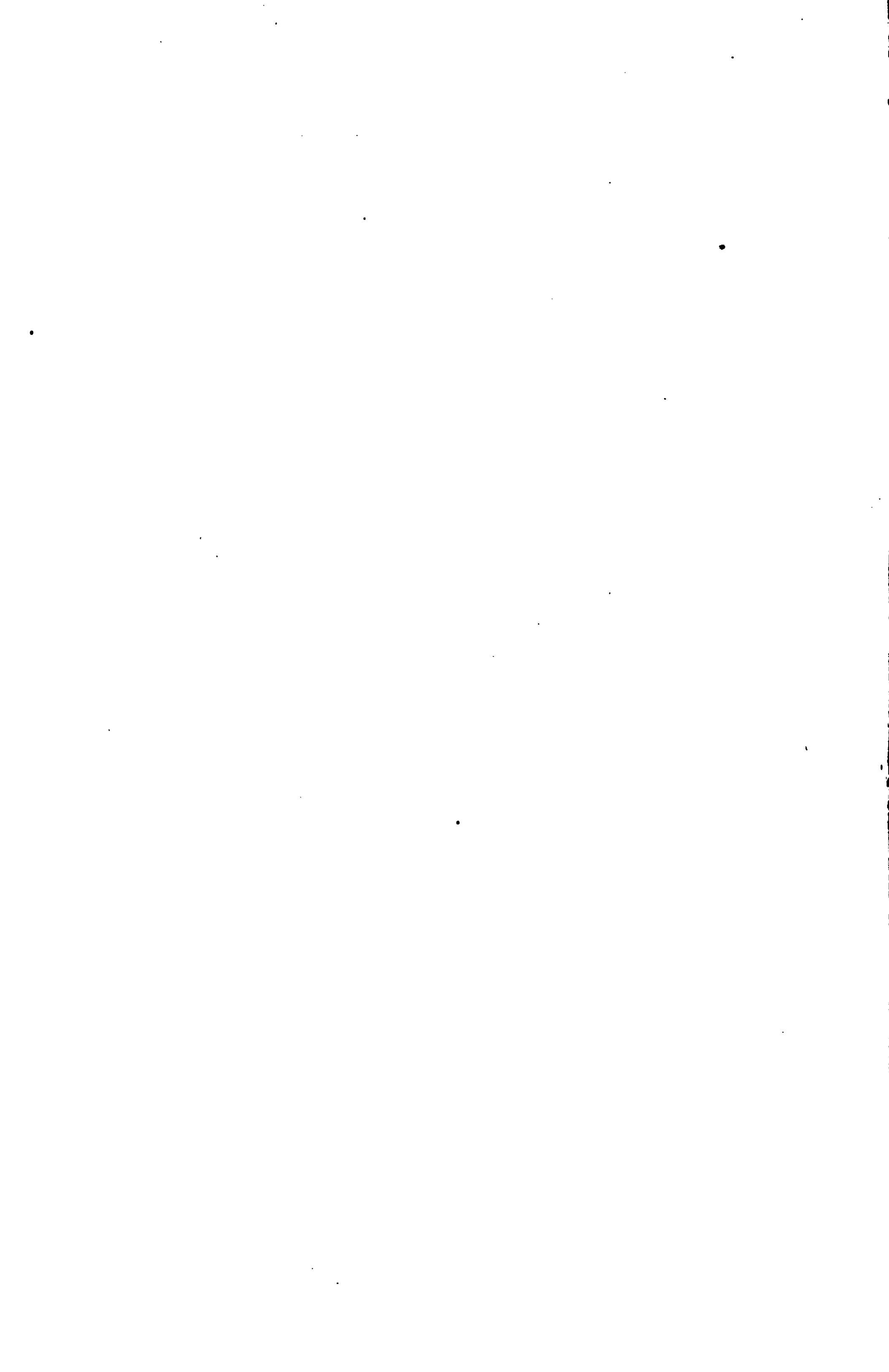
ADOLF HARNACK

DIE APOSTELGESCHICHTE

J.C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG, LEIPZIG


יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII.
Ps. CXIX
169.
כדברך
הבינני
JOH. XVII.
17.
ὁ λογος
ὁ σος
αληθεια
ἐστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ.





BEITRÄGE

ZUR

EINLEITUNG IN DAS NEUE TESTAMENT

VON

ADOLF HARNACK

III

DIE APOSTELGESCHICHTE



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1908

Druck von August Pries in Leipzig.

DEM

SENAT DER UNIVERSITÄT GLASGOW

ALS

AUSDRUCK DES DANKES

FÜR DIE IHM VERLIEHENE DOKTORWÜRDE

DER VERFASSER

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Man kann die Größe und Schwierigkeit der Aufgabe, die sich Lukas in seiner „Apostelgeschichte“ gestellt, und die Kraft und Kunst, mit der er sie bewältigt hat, nicht leicht überschätzen. Um zu überschlagen, was er geleistet, versetze man sich in die Situation, in der er geschrieben hat. Es war in der Zeit der flavischen Kaiser, und er, ein wohl schon betagter Arzt, lebte nach langen und zahlreichen Reisen, die ihn bis nach Jerusalem und bis nach Rom geführt hatten, in Ephesus, Achaja oder sonstwo in einer Küstenprovinz des griechischen Meeres. Die christliche Bewegung in diesen Ländern war mindestens seit 30 bis 40 Jahren im Gange. Er selbst hatte lebhaften Anteil an ihrer Verbreitung genommen und hatte sich persönlich nicht nur mit Paulus, sondern auch mit hervorragenden Mitgliedern der Urgemeinde berührt. Die Einzelheiten der evangelischen Geschichte hatte er auch von solchen überliefert erhalten, „die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen waren“. Eine überwältigende Fülle von Erlebnissen war auf den hellenischen Mann eingestürmt — überwältigend, wo sie zusammenstimmten und sich zu einem einheitlichen Eindruck verdichteten, und überwältigend durch ihre Verschiedenheit und ihre Paradoxie. Ein heiliges Buch von unerschöpflichem Inhalt, die Gestalt Jesu Christi in einer concordia discors von Zeugnissen, Berichten und Spekulationen, die Apostel, die Gemeinden und dazu zahlreiche Pneumatophoren, Wunder und Zeichen erlebend und vollziehend! Über der in immer neuen Hervorbringungen brandenden Bewegung der dunkle Himmel des Anbruchs des Weltuntergangs, und daneben doch schon die ernstesten Versuche, sich mit dem Neuen in dieser Welt einzurichten und ihre Lebensordnungen umzubilden. Endlich — Spannungen überall: jüdisch und griechisch, Paulus und die anderen, Erkenntnis und dezidierte Verachtung alles

Wissens, Geist und Buchstabe, Tradition und Prophetie, Spekulation wider Spekulation, Tatsachen und Kommentare, Leben und Askese. In solch einer Situation greift Lukas zur Feder und unternimmt es, nicht nur Geschichte zu schreiben — wie alles das geworden ist, was er um sich sieht —, sondern auch diese Geschichte als zweiten Teil mit der evangelischen Geschichte zu vereinigen.

Das erste war ein Wagnis, das sich psychologisch schwer begreifen läßt, wenn er selbst ohne direkte und persönliche Fühlung mit dem Vergangenen, welches er darstellen wollte, gewesen wäre. Wer ihn zum Redaktor macht, schiebt die Schwierigkeit des Problems nur rückwärts auf irgendeinen Unbekannten, und wer ihn in eine spätere Generation stößt, verkennt den Charakter seines Buchs, weil er den Wald vor Bäumen nicht sieht. Nur eine direkte Fühlung konnte eine solche Geschichtschreibung ermöglichen, wie sie in der „Apostelgeschichte" vorliegt. Auch so noch ist die Leistung eine ganz erstaunliche. Welche alte oder jugendliche religiöse Bewegung des Zeitalters hat etwas Ähnliches hervorgebracht oder auch nur gewollt? Etwa die des Mithras oder der Magna Mater? Wäre der Verfasser nicht als durch persönliche Kenntnis instruierter Biograph des Paulus — soweit er es ist — an den Stoff herangetreten und hätte er nicht in dieser Kenntnis ein Prinzip und Steuer gehabt, wie wäre es nur denkbar, daß er den ungeheuren, ja chaotischen Stoff zu bemeistern vermocht oder an seine Bemeisterung auch nur gedacht hätte! Auch so noch mußte er ein ungewöhnliches Maß der herrlichen Gabe aufwenden, die er als geborener Grieche besaß, den Sinn für Gestaltung und Ordnung und die Kunst der Auswahl, welche der Zweck verlangte.

Aber das zweite ist fast noch erstaunlicher — an das durch Markus geschaffene, durch ihn selbst, Lukas, modifizierte „Evangeliumsbuch" hat der Verfasser diese seine „Geschichte" als Fortsetzung angehängt[1]. Er hob damit den Stoff, dessen Dar-

1) Daraus folgt — was ja auch an sich das Gegebene ist —, daß diese Art Erzählung der Geschichte Jesu formell noch nicht als „heilig" galt. Sehe ich recht, so hat zuerst „Matthäus", der sich nicht nennt, das Evangeliumsbuch als Gemeindebuch und damit als quasi heiliges Buch geschaffen. Von hier aus ist dieses Ansehen auch auf Markus und Lukas übertragen worden. Matthäus hat sein Werk durch die

stellung es galt, auf die höchste Höhe und zugleich sein eigenes Werk auf dasselbe Niveau. Die Kühnheit ist im Objektiven und Subjektiven gleich groß. Zur heiligen Geschichte Jesu trat durch ihn ein zweiter Teil dieser Geschichte, und neben die Darstellung der ersteren, die schon einen festen Typus besaß, stellte sich der Typus dieser neuen Geschichte! Die Auswahl ist dabei ganz das Werk des Lukas, und der Erzählungstypus ist es nicht minder. Für den letzteren konnte der Evangelientypus kaum irgendwo vorbildlich sein; er mußte ganz neu geschaffen werden, und niemand hat ihn mit Glück oder Erfolg nachzubilden vermocht, soviele es — aber die Aufgabe sofort verengend[1] — später versucht haben.

Die neue Religion, fast noch in ihren Anfängen, erhielt so bereits eine Geschichte, und sie erhielt sie nicht von einem Judenchristen und Palästinenser, sondern von einem Hellenen. Das war von unermeßlicher Bedeutung! Der Grieche, kaum gewonnen, schenkt ihr eine Geschichte und zwingt so die Anhänger der Religion, aus dem ungeheuren Stoff das als ihre Geschichte zu sehen, was er ihnen bietet. Im ganzen Unternehmen und an hundert Stellen konnte er scheitern und sein Buch konnte wirkungslos oder verfehmt zu Boden sinken. Aber es ist geblieben — etwa nur faute de mieux? Gewiß nicht. Zwar leistet es das nicht alles, was man später von ihm erwartete[2],

---

vorangestellte „Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ" an das Alte Testament herangeschoben, und die Art seiner Erzählung — er hat immer die Gemeinde vor sich und spricht liturgisch —, die Anonymität und der solenne Schluß beweisen, daß er ein Lesebuch für den kultischen Gebrauch schaffen wollte. Lukas hat unter seinem eigenen Namen und für den Privatgebrauch geschrieben. Act. 1, 1 beweist, daß vor Luk. 1, 1 etwas weggefallen ist, nämlich die Adresse. Auch an dem Anfang des Markus-Ev.s scheint korrigiert worden zu sein. Ein liturgisches Buch ist auch Markus von Hause aus nicht.

1) Ich denke an die sog. apokryphen Apostelgeschichten, die mit den Acta Pauli beginnen; doch s. schon das Kerygma Petri.

2) Schon die, welche dem Buche „Πράξεις τῶν ἀποστόλων" vorgesetzt haben (der Titel, der allgemein rezipiert worden ist und schon dem Irenäus und Clemens Alex., dem Tertullian und dem Verf. des Muratorischen Fragments bekannt war, kann nicht ursprünglich, aber auch nicht später als bald nach der Zeit um 150 gegeben worden sein; der Titel Πράξεις ist nur eine Abkürzung), wollten in dem Buche ein Werk sehen, in welchem man Kunde von den Taten (und Zeugnissen) aller (zwölf) Apostel erhalte; denn

aber es ist geblieben, weil das Ausgezeichnete sich durchsetzt [1].

Geschichte kann man in doppelter Weise erzählen: man kann einen Haufen mehr oder weniger bedeutender und charakteristischer „Geschichten“ — Memorabilien — zusammentragen oder man kann alles um einen Mittelpunkt konzentrieren. Dieser Mittelpunkt kann eine Persönlichkeit oder eine Idee sein, die Idee kann dabei als ruhende oder als sich entwickelnde vorgestellt werden. Was hat Lukas getan? Er hat es verschmäht, sich mit „Geschichten“ zu begnügen, wie es die Apostelgeschichtenfabrikanten nach ihm getan haben. Er hat aber auch nicht eine Person in den Mittelpunkt gestellt, so nahe ihm das bei seinen Beziehungen zu Paulus und seiner Verehrung für ihn liegen mußte. Mit sicherem Takte hat er vielmehr erkannt, daß, wenn er diese neue Geschichte als zweiten Teil neben die evangelische Geschichte stellen wollte, er keine einzelne Persönlichkeit zum Zentrum machen dürfe; denn in dem Momente wäre die Einzigkeit des Meisters, Jesus Christus, bedroht und verdunkelt. Also um eine Idee mußte er den Stoff gruppieren. Sollte sich das Werk aber als Fortsetzung des ersten darstellen, so mußte diese Idee vom Wirken Jesu selbst gewonnen sein. „Die Kraft des Geistes Jesu in den Aposteln geschichtlich dargestellt“ — einzig dieses Thema leistete, was hier nötig erschien: alles, was in der Geschichte der ältesten Gemeinden der Erinnerung wert war, ließ sich ohne Zwang diesem Thema unterordnen, noch mehr ließ sich ausscheiden, und zugleich verknüpfte das Thema den ganzen Stoff aufs sicherste mit dem ersten Teil, mit der Geschichte der Worte und Taten Jesu. Es war ein wahrhaft

---

ein solches Werk brauchte man zum Erweise der evangelischen Wahrheit gegenüber der Häresie. Aber das Buch leistet das Gewünschte nicht oder nur zum Teil. Der Name „Commentarius Lucae“, den Tertullian einmal braucht (de jejun. 10), ist nicht übel, aber eine freie Bildung Tertullians.

1) Innerhalb der Heidenkirchen ist das Buch — soviel wir wissen — nur von den Marcioniten (wohl auch von einigen gnostischen Vereinen) und von den rätselhaften Severianern (Euseb., h. e. IV, 29; sie sind vielleicht gar nicht zu den Heidenchristen zu rechnen, da sie den Paulus ablehnten) verworfen worden. Es steht aber trotz Tertull., adv. Marc. V, 2. 3; de praescr. 22 f. nicht einmal ganz fest, ob das Buch überhaupt in Marcions Hände gekommen ist. Es lassen sich dafür, aber freilich auch für das Gegenteil, Gründe geltend machen.

genialer Gedanke, der dadurch nichts von seiner Genialität einbüßt, daß er uns nachträglich ganz selbstverständlich erscheint.

„Die Kraft des Geistes Jesu in den Aposteln geschichtlich dargestellt“ — der Begriff „Apostel“ ist von Lukas hierbei noch nicht in ganz enger Weise verstanden. Freilich die Tatsachen selbst sträubten sich gegen eine Verengung. Von der großen Mehrzahl der Zwölfe wußte Lukas nichts oder es war nichts von ihnen zu erzählen, was über eine bescheidene Wirksamkeit hinausging. So mußte der Begriff „Apostel“ etwas erweitert werden, und das erlaubte der damals noch gültige Sprachgebrauch. Das Wirken von Philippus, Barnabas, Apollo, vor allem aber das des Paulus, war zu erzählen. Und nun konnten auch im Schatten des allgemeineren Themas und ihm untergeordnet die beiden großen Hauptpersönlichkeiten der christlichen Urgeschichte zu ihrem vollen Rechte kommen — Petrus und Paulus. Die Apostelgeschichte ist a parte potiori eine Darstellung der Wirksamkeit des Petrus und Paulus. In ihrem ersten Teile herrscht Petrus fast ausschließlich und im zweiten herrscht Paulus ganz ausschließlich. Dennoch aber kann niemand das Buch als die Zusammenstellung zweier apostolischer Biographien beschreiben. Mit ausbündiger Kunst ist vielmehr die Sache so dargestellt, daß das biographische Element eine gewisse Schwelle nicht überschreitet. Die biographische Wißbegierde wird nicht voll befriedigt, ja sie muß es sich gefallen lassen, sich an sehr wichtigen Punkten zu bescheiden.

Petrus und Paulus — diese Zusammenstellung, die in den Erinnerungen der Kirche den vornehmsten Platz nach dem Stifter selbst einnimmt, ist gewiß nicht von Lukas geschaffen worden; die Geschichte selbst hat sie geschaffen. Aber ob sie sich so ausschließlich und so sicher dem Gedächtnis der Nachwelt eingeprägt hätte ohne die Apostelgeschichte, darf man wohl fragen. Hätte der große Unbekannte, der wenig später in Asien gewirkt und einen Kreis von Presbytern um sich gesammelt hat, einen Biographen wie Lukas gefunden, so wäre vielleicht die Dyarchie der beiden Hauptapostel im Gedächtnis der Kirche erschüttert worden, und hätte Jakobus, der Bruder des Herrn, einen hellenischen Schriftsteller für sich gewonnen, so hätte dieser Jakobus in Jerusalem der Folgezeit leicht als die Hauptpersönlichkeit der apostolischen Zeit vorgestellt werden können. Versucht wor-

den ist beides, aber zu spät und von unberufenen Männern. So ist das Zweipaar, Petrus und Paulus, an seiner hohen, durch die Apostelgeschichte befestigten Stelle unangetastet geblieben, und sie können niemals gestürzt werden. Von der Verschiebung, die nachmals in ihrem gegenseitigen Verhältnis eingetreten ist, ist hier nicht zu reden. Nur soviel sei bemerkt, daß Lukas keinen von beiden bevorzugt. Von Paulus erzählt er als von einem ihm persönlich Bekannten, von Petrus nur auf Berichte hin — das begründet natürlich einen bedeutenden Unterschied; aber von diesem unüberwindlichen Unterschied abgesehen, spricht er in gleicher Verehrung von beiden, und Rivalitätsfragen liegen überhaupt nicht innerhalb seines Horizonts. Wenn er den Kreis des Petrus sich mit dem des Paulus nur einmal — auf dem Höhepunkt der Darstellung (c. 15) — schneiden läßt, während sich, wie Act. 9, 27, Gal. 1, 18, I Cor. 1, 12 lehren, diese Kreise öfters berührt haben, so hängt das mit einer bestimmten Fassung seines Themas zusammen, die bisher noch außer acht geblieben ist.

Die Kraft des Geistes Jesu in den Aposteln geschichtlich darzustellen — das war das allgemeine Thema des Lukas. Aber wie unbestimmt war noch immer dieses Thema gegenüber der Fülle der Erscheinungen, die sich dem Geschichtschreiber darboten! Wie sollte er sie bewältigen und wo die stofflichen, geographischen und biographischen Grenzen ziehen? Er mußte nach einem Steuer suchen und es in die Hand nehmen, um auf diesem Meere ein Ziel und einen festen Kurs zu gewinnen. Wiederum fand er eine geniale und einfache Lösung des Problems. Die Kraft des Geistes Jesu stellt sich am eindrucksvollsten in der Mission dar, in dem Siegeszug, den die evangelische Verkündigung von Jerusalem bis Rom genommen hat. Mit dieser Tatsache, daß sich die neue Religion von dem kleinen Galiläa aus in wenigen Jahrzehnten durch das ganze Reich verbreitet, daß sie Griechen und Barbaren für sich gewonnen und sich sogar Königen und Statthaltern zu Gehör gebracht hat, ließ sich nichts anderes vergleichen und ihr ließ sich alles unterordnen, was der Erzählung würdig war. Diese Tatsache, die Ausbreitung, mußte also als Prinzip der Auswahl und Exklusion und als formgebende Idee an die Spitze treten. Sie wird gleich im Eingange aufs bestimmteste angekündigt: „Ihr werdet die Kraft des heiligen Geistes empfangen und werdet

meine Zeugen sein zu Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis an das Ende der Erde", und sie wird noch eindrucksvoller durch die große, in Wahrheit proleptische Schilderung im zweiten Kapitel zum Ausdruck gebracht, wo die Worte wie eine triumphierende Aufzählung überwundener Völker nach einem großen Siegeszug lauten: „Parther und Meder und Elamiter, Mesopotamien, Kappadocien, Pontus, Asien usw." Soweit der römische Imperator herrscht und noch weit über seine Grenzen hinaus, hört jetzt die Welt die evangelische Botschaft und nimmt sie an!

Es ist bewunderungswürdig, wie sicher, ausschließlich und zielstrebig Lukas in dem ganzen Buch die Idee der Mission und Ausbreitung im Auge behalten und sich Digressionen kaum irgendwo gestattet hat[1]. Auch die lange Erzählung von den einzelnen Stadien des Verhörs des Paulus und von der gefahrvollen Seereise, bis er endlich nach Rom kommt, bildet hier kaum eine Ausnahme; denn jedes Verhör ist ein großes Bekenntnis vor der ganzen Welt und ihren Herrschern, weil die römischen Statthalter und der König Agrippa sie repräsentieren, und die gefahrvolle Seereise steigert die Spannung, ob es dem Evangelium in der Botschaft des Paulus gelingen wird, sich in der Welthauptstadt zu Gehör zu bringen. „Und so kamen wir nach Rom" (*καὶ οὕτως εἰς τὴν Ῥώμην ἤλθαμεν*, der Artikel ist zu beachten) — mit diesen Worten ist der Schluß des Buches eingeleitet, und der Schluß des Schlusses lautet: „und Paulus verkündigte (daselbst) das Reich Gottes und lehrte von dem Herrn Jesus Christus mit allem Freimut und ungehindert".

Aber dieser Siegeszug hat eine dunkle Kehrseite, die dem Lukas für seine Geschichtschreibung kaum minder wichtig ist als der helle Glanz: das jüdische Volk, in welchem Jesus Christus erschienen ist und die ganze Bewegung ihren Anfang genommen hat, hat nicht nur seinen Messias verworfen, sondern es hat sich auch in steigendem Maße wider die Predigt von ihm verstockt, ihr überall in der Völkerwelt die größten Schwierigkeiten zu machen versucht und fort und fort Verfolgungen wider die Christen angezettelt. Durch die bösen Machinationen dieses heillosen Volkes wird die Geschichte, die Lukas zu schreiben hat,

1) Nur ein Nebenzweck ist wohl anzuerkennen: die Verteidigung des Paulus gegen judaistische Angriffe.

zum Drama, und so hat er sie dargestellt. Aber nicht nur diese Machinationen mußte er darstellen, sondern auch zeigen, daß trotz aller rastlosen und redlichen Versuche der Apostel — auch des Paulus — die Juden umzustimmen, sie immer feindseliger geworden sind.

Aber wie? Ist es nicht ein Zeichen der Schwäche des Evangeliums, daß es die Juden nicht zu gewinnen vermochte und daher zu Griechen und Barbaren übergehen mußte? Kein Gedanke ist dem Lukas fremder als dieser uns so nahe liegende! Er biegt ihn in sein Gegenteil um, indem er mit Paulus in dem ablehnenden und feindseligen Verhalten der Juden eine göttliche Veranstaltung und ein Strafgericht sieht. Die Verwerfung der Juden ist ja schon von den Propheten vorausverkündigt worden; nun hat sie sich, indem die Heiden herbeigerufen werden, vollzogen. Sie ist also das Siegel auf die Legitimität des Christentums, das gerade dadurch als die Erfüllung des Alten Testaments erscheint und nunmehr auch dieses Buch für sich in Beschlag nimmt. Der vorvorletzte Vers des Werks faßt das negativ determinierte Thema, das sich wie ein roter Faden durch das ganze Buch zieht, noch einmal eindrucksvoll in einer Ansprache an die Juden zusammen: „So sei euch kund und zu wissen, daß den Heiden gesandt ist dieses göttliche Heil; sie werden es auch hören!"

Der Jude ist der Gegenspieler in dieser dramatischen Geschichte, aber nicht, wie im Johannesevangelium und der Apokalypse, der abstrakte und gleichsam zum bösen Prinzip gewordene Jude, sondern ohne jede Verallgemeinerung und Übertreibung der wirkliche Jude in seinen mannigfaltigen Schattierungen als Pharisäer, Sadduzäer, obrigkeitliche Person, palästinensischer und Diaspora-Jude. Wo Lukas Günstigeres über einzelne jüdische Gruppen und Persönlichkeiten weiß, verschweigt er es nicht und opfert die Wirklichkeit nicht der Geschichtstheologie. Er erzählt, daß sehr viele jüdische Priester der neuen Gemeinde beigetreten sind; er berichtet von bekehrten Pharisäern; er verzeichnet den besonnenen Rat des Gamaliel; er verschweigt nicht, daß die ganze Judenschaft in der mazedonischen Stadt Beröa die Predigt des Paulus mit großer Willigkeit aufgenommen hat und daß auch in der Judenschaft Roms ein Teil vom Apostel gewonnen worden ist. Diese Unparteilichkeit in der Berichterstattung an einem Punkte, wo ihm Parteilichkeit so außerordentlich nahe

lag, ist ein wertvoller Beweis für die Gerechtigkeit, der sich der Historiker Lukas befleißigt hat[1].

Aber nicht nur durch die Berücksichtigung des Verhaltens der Juden kommt Bewegung und Gegenbewegung in die Darstellung, sondern in der ersten Hälfte des Werks auch durch

---

1) Der Antisemitismus (Antijudaismus) der alten Heidenchristen hat sich in Stufen ausgeprägt. Die erste Stufe bezeichnet Lukas; denn Paulus ist nie Antijudaist gewesen; freilich hat man Röm. 11, 25—32 in der alten Kirche bald überhört, wenn man es je gehört hat. Schon Lukas hat von Paulus die Verstockungstheorie übernommen ohne Röm. 11, 25 ff.; aber er betrachtet die alttestamentliche Religion und Frömmigkeit mit der höchsten Devotion, freut sich noch über jeden Juden, der gläubig wird, und läßt die Einzelnen überhaupt nicht unter der Theorie leiden. Die nächste Stufe bezeichnet „Johannes", der die Juden bereits fast nur in den Anführungsstrichen der Verwerfung anführt und als massa proditionis et perditionis behandelt; aber im Rückblick auf die vorchristliche Zeit läßt er sie gelten (4, 22: *ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν.* 1, 47: *ἴδε ἀληθῶς Ἰσραηλείτης, ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν.* c. 10, 8 ist auf falsche Messiasse einzuschränken). Die dritte Stufe bezeichnen die Apologeten, welche, in der Verstockungstheorie mit Lukas und Johannes einig, die alttestamentlichen Heilsgüter der Juden lediglich als Zucht- und Strafmittel betrachten, alle auf das jüdische Volk sich beziehenden Verheißungen durch Umdeutung dem Volke entziehen und die Gottesmänner des AT's dem Zusammenhange mit dem Volke entnehmen. Die vierte Stufe ist durch den sog. Barnabasbrief charakterisiert, dessen Verfasser mit dem jüdischen Volk auch den gesamten alttestamentlichen Kultus und alle gesetzlichen Anordnungen als ein teuflisches Mißverständnis verwirft, also das AT, welches er ausschließlich dem Christentum vindiziert, nur in allegorischer Umdeutung bestehen läßt. Die fünfte Stufe endlich ist durch Marcion und die Gnostiker gegeben. Hier wird mit dem jüdischen Volk und dem Judentum auch das AT preisgegeben, sei es als Buch des Teufels, sei es als das des Weltschöpfers, sei es als ein kompliziertes Werk ganz verschiedenartiger Bestandteile, sei es als ein Buch voll alberner Mythen und Lügen. *Alle diese Standpunkte wurzeln im Paulinismus oder suchen sich durch Berufung auf Paulus zu festigen.* Das ist wohl der stärkste Beweis dafür, daß Paulus ein seiner Zeit wesentlich unverständlicher Schriftsteller war, so verständlich er ihr als grundlegender Missionar gewesen sein muß. Er kam als theologischer Denker aus einer alten anderen Generation und ging in eine andere zukünftige. Er war und blieb Jude, aber er nahm mit seiner nur im Glauben gebundenen Freiheit die Entwicklung eines ganzen Äons vorweg. Das große dazwischen liegende Gebiet mit seinen Abstufungen existierte für ihn nicht. Seine Zeitgenossen aber kannten nur dieses Gebiet. Wie alle wahrhaft genialen Naturen lebte er in der Vergangenheit und in der Zukunft.

die offene Darlegung der Tatsache, daß es am Anfang nicht nur keine Heidenmission gegeben, sondern daß ursprünglich auch niemand an sie gedacht hat und sie erst durch einen langsamen Prozeß vorbereitet und gewonnen worden ist. Fast alle Ausführungen des Buchs vom Anfang des 6. bis zum Schluß des 15. Kapitels, also mehr als ein Drittel, sind dem geschichtlichen Nachweise gewidmet, wie es überhaupt zur Heidenmission gekommen ist.

Solange ich das Werk des Lukas studiere, so lange habe ich mich gewundert, daß diese Tatsache seinen Kritikern nicht mehr Respekt abgenötigt hat, als sie zeigen; aber nicht wenige unter ihnen behandeln ihre Einfälle in bezug auf das Buch respektvoller als die großen Linien des Werks, die sie teils als selbstverständlich hinnehmen, teils sofort kritisieren, weil sie es besser wissen. Selbstverständlich aber ist es nicht, daß der Verfasser die Frage aufgeworfen, sofort als Hauptfrage behandelt und mit geschichtlichen Mitteln beantwortet hat: „Wie ist es innerhalb der ursprünglich jüdischen evangelischen Bewegung zur Heidenmission gekommen?" Wer hat denn außer, neben oder nach Lukas in der alten Kirche die Frage überhaupt aufgeworfen? Und wenn er sie aufgeworfen hat — wer hat sie anders behandelt als durch den billigen, völlig in die Irre führenden dogmatischen Nachweis, die Heidenmission sei bereits im Alten Testament angeordnet und dazu habe sie Jesus noch ausdrücklich befohlen? Wissen es denn die apostolischen Väter und die Apologeten anders? Doch — von ihnen zu schweigen — weiß es Matthäus und „Markus" (c. 16) anders? Also ist bereits die Tatsache, daß Lukas die Frage aufgeworfen und ihre Behandlung zu einem Hauptpunkt seines Geschichtswerks gemacht hat, eine kritisch-geschichtliche Tat, die die höchste Anerkennung fordert. Sie ist übrigens wiederum ein Beweis, daß Lukas an dem großen Prozeß irgendwie selbst beteiligt gewesen ist oder ihm doch noch nahe genug stand; denn wie in aller Welt sollte sich ein unbeteiligter Hellene gegen Ende des 1. Jahrhunderts noch irgendwelche Skrupel darüber gemacht haben, wie es zur Heidenmission gekommen ist, wie sollte er die Frage überhaupt aufgeworfen haben, die mit einem lapidaren Satze beantwortet schien und die sich schlechterdings nicht mehr als geschichtliche Frage, sondern lediglich als dogmatisches Postulat und als vollzogene Tatsache zugleich darstellte?

In noch weit höherem Maße aber als bei der Stellung der Frage verdient Lukas Anerkennung um der Art willen, wie er sie beantwortet hat. Man hat freilich immer wieder seine Erzählung gerade hier besonders scharf kritisieren zu müssen gemeint; aber man hat dabei sowohl übersehen, was unzweifelhaft richtig von ihm berichtet worden ist, als auch die Kritik an Stellen eingesetzt, die bei genauerer Prüfung als sturmfrei hätten beurteilt werden müssen. Zunächst hat man zu beachten, welche Antworten er nicht gegeben hat. Er hat die Anfänge der Heidenmission weder auf Paulus — was ihm so nahe liegen mußte — noch auf die Zwölfe, noch auf Petrus zurückgeführt, ja er hat ausdrücklich den Gang der Dinge so dargestellt, daß Petrus einer einmaligen göttlichen Weisung, einen Heiden zu taufen, jahrelang keine weitere Folge gegeben hat. Eine zugunsten der Apostel stilisierte Darstellung ist also die Apostelgeschichte nicht. Was er erzählt hat von den christlichen Hellenisten zu Jerusalem und ihrem Konflikt mit den christlichen Hebräern, von dem Hellenisten Stephanus, der die Zerstörung des Tempels und die Änderung der von Moses gegebenen Sittenordnungen verkündigt hat, von dem Evangelisten Philippus, der die Samariter-Evangelisation begonnen und den Eunuchen der äthiopischen Königin getauft hat, von ungenannten cyprischen und cyrenäischen Männern, die zuerst Griechen das Evangelium verkündigt und aus ihnen eine Gemeinde geschaffen haben, von dem leitenden Kollegium in Jerusalem, welches es ruhig zuläßt, daß jerusalemische Christen in das ferne Antiochien gehen und die Beschneidung der dortigen Heidenchristen fordern, endlich von eben jenem Kollegium, das sich schließlich durch das große fait accompli, welches Barnabas und Paulus im südöstlichen Kleinasien geschaffen haben, zur Anerkennung der Heidenmission genötigt sieht[1] — alles das trägt den Stempel geschichtlicher Wirklichkeit. Und wenn er gegen den Schluß seiner Erzählung beiläufig bemerkt, daß in Jerusalem die große Mehrzahl der Christen noch immer Eiferer um das Gesetz sind und vor der Gefahr behütet werden müssen, den Verleumdungen gegen Paulus Glauben zu schenken — wer darf ihm vorwerfen, daß er den Gang der Dinge

1) Die Capitel 13 u. 14 sind lediglich geschrieben, um c. 15 vorzubereiten und müssen in dem, was sie erzählen, von hier aus verstanden werden.

verschleiert habe? Mag er sich sonst in diesem oder jenem einzelnen Stück geirrt haben, eine Tendenz oder eine alles verdunkelnde Unwissenheit kann man ihm nicht schuldgeben. Daß er über vieles schweigt, was wir heute gerne wissen wollen, darf ihm doch nicht zum Tadel gerechnet werden!

Es darf das um so weniger geschehen, als er sich streng an sein Thema, wie er es sich abgegrenzt, gehalten hat. Die scheinbaren Lücken seiner Darstellung sind keine Lücken, sobald man sich nur in seine Aufgabe versetzt. In dem, was bisher dargelegt worden, ist sie bereits vollständig angegeben: Die Kraft des Geistes Jesu in den Aposteln, wie sie die Urgemeinde begründet, die Heidenmission hervorgerufen, das Evangelium von Jerusalem bis nach Rom geführt und an die Stelle des immer mehr sich verstockenden Judenvolks die empfängliche Völkerwelt gesetzt hat. Neben diesen Gesichtspunkten für die Darstellung, die aus der Sache selbst aufs glücklichste abstrahiert sind, ist Lukas kaum irgendwo anderen gefolgt. Behält man das streng im Auge, so wird man sich nicht mehr darüber wundern, daß er von den Gemeinden so wenig erzählt und daß er überhaupt das innere Leben der einzelnen — auch des Paulus — und der Gesamtheit kaum gestreift hat[1]. Wenn er die Missionare an einen neuen Ort bringt, so fragt er sich nur: wie kamen sie dorthin, welche Aufnahme fanden sie bei den Juden, welche bei den Heiden, und welche — wenn dafür Material vorhanden war — bei der römischen Obrigkeit, wie lange etwa blieben sie dort, wie kamen sie wieder fort? Wenn er mehr erzählt, müssen es ganz besondere Personen oder Dinge gewesen sein, in denen sich die Kraft des Geistes in außerordentlicher Weise dargestellt hat. Auch eine besondere politisch-apologetische Tendenz hat man ihm zu unrecht beigelegt. Wie sich das Werk in seiner Widmung an einen bereits christlich belehrten Mann richtet, so fehlen auch alle Hinweise darauf, daß Lukas sich Heiden als Leser gedacht hat. Er braucht sie nicht ausgeschlossen zu haben, aber sie schwebten ihm nicht vor. Wenn er trotzdem soviel Gewicht darauf gelegt hat zu zeigen, daß das Evangelium Obrigkeiten,

1) Man erinnere sich aber hier überhaupt der Grenzen antiker Geschichtserzählung.

Statthaltern und Königen zu Gehör gekommen ist und daß diese sich im ganzen nicht unfreundlich gestellt haben, so bedarf diese Tatsache nicht der Erklärung durch eine supponierte politische Absicht spezieller Art. Für jede neue religiöse Bewegung wird es sehr rasch zu einer Frage des höchsten Interesses, wie sich die Öffentlichkeit zu ihr stellt, und die Öffentlichkeit ist in erster Linie durch die Obrigkeit repräsentiert. Hier aber kam noch das besondere Interesse hinzu, welches das Verhalten der römischen Obrigkeit im Kontrast zur jüdischen bieten mußte. Was Lukas in dieser Hinsicht erzählt hat, entsprach einfach den Tatsachen, und wenn er, mit Pilatus anfangend, feindseliges Verhalten der römischen Obrigkeit für weit entschuldbarer hält als das der jüdischen, so vermochte doch kein Christ anders zu urteilen. Übrigens hat er Unfreundlichkeiten und Feindseligkeiten der römischen und der städtischen Polizei und den Spott der griechischen Philosophen so wenig unterdrückt, wie er umgekehrt (s. o.) freundliches Verhalten der Juden nicht verschwiegen hat.

Während die erste Hälfte des ersten Teils (c. 1—5) den Leser durch die glänzenden Geschichten und die großen Reden fesselt, durch die sich die Gründung der Urgemeinde vollzogen hat, wird er in der zweiten Hälfte der ersten Teils (c. 6—15) durch die Fülle der sich drängenden und ganz verschiedenartigen Tatsachen, die doch alle auf die endlich errungene Heidenmission abzielen, in einer dramatischen Spannung erhalten. Sie würde nahezu unerträglich sein, hätte der Verfasser es nicht verstanden, durch seine Erzählungskunst und Sprache, die etwas Episches hat und lebhaft, aber nicht aufgeregt oder aufregend ist, die Spannung zu mildern. Ob auch Stephanus zum Märtyrer wird, Paulus zunächst vom Schauplatz wieder verschwindet, Petrus der göttlichen Weisung keine weitere Folge gibt, ungebetene jerusalemische Gäste die Heidenkirche in Antiochien zu zerstören suchen — sie finden sich schließlich doch, Jerusalem und Antiochien, das Evangelium und die Völkerwelt!

Die zweite Hälfte des Buchs ermangelt eines speziellen Themas von solcher Lebendigkeit wie die erste. Jetzt war nur noch die Ausbreitung des Evangeliums bis Rom darzustellen [1]. Welche

1) Der Einschnitt liegt ganz offenbar nach c. 16, 5; aber 15, 36 bis 16, 5 ist Überleitung. Der erste Teil schließt mit c. 15, 35.

Mittel hat Lukas hier gebraucht, um sich das fortdauernde Interesse seiner Leser zu sichern? Zunächst tritt hier sofort die „Wir-Erzählung“ ein und gibt mehreren größeren Abschnitten Lebhaftigkeit und einen besonderen Reiz. Sodann wird in der ersten Hälfte dieses Teils das Interesse und die Spannung durch den schnellen Fortschritt der Erzählung, durch den Wechsel bedeutender Ereignisse und den Wechsel der Schauplätze (Philippi, Thessalonich, Beröa, Athen, Korinth, Ephesus), endlich durch die Zuspitzung auf den langen Aufenthalt in Ephesus und die bedeutende Abschiedsrede vor den Ephesinern wach erhalten[1]. Am Schluß dieses dritten Viertels aber tritt Rom von ferne in die Erscheinung und bleibt nun der Zielpunkt des letzten Viertels der Erzählung. Wie man im zweiten Viertel allein darauf gespannt ist, ob sie sich finden werden, das Evangelium und die Völkerwelt, so im vierten allein darauf, ob es Paulus gelingen wird, das Evangelium nach Rom zu tragen. Hemmung folgt auf Hemmung — doch bieten sie dem Paulus Gelegenheit zu herrlichen Zeugnissen —, zuletzt scheinen sich noch Meer und Wetter gegen sein Vorhaben verschworen zu haben; aber er erreicht doch, was er wollte und sollte: er trägt das Evangelium nach Rom. Aber in diesem letzten Abschnitt verfolgt Lukas vielleicht doch noch ein anderes Interesse, das dem des zweiten Viertels (Aufkommen und Legitimierung der Heidenmission) verwandt ist. Paulus und sein Werk sollen rein und erhaben dastehen, d. h. seine Heidenmission soll legitim sein (dreimal ist seine Berufung erzählt!). Das Evangelium ist durch keinen Unwürdigen, sondern durch ein „vas electionis“ der Völkerwelt geschenkt worden. Er ist kein Verstörer der jüdischen Religion, sondern er ist der kräftigste Affirmator ihrer Hoffnungen; er ist kein Revolutionär „weder in bezug auf das jüdische Gesetz, noch auf den Tempel, noch in bezug auf den Kaiser“. Der Nachdruck fällt dabei — merkwürdigerweise! — auf sein Verhältnis zur jüdischen Religion (nicht zum Kaiser), und das ist ein weiterer Beweis, daß Lukas der ältesten Zeit persönlich noch sehr nahe gestanden hat; denn welcher Hellene hat solche zarte,

1) Um Wiederholungen zu vermeiden und den Eindruck des Fortschritts in der Ausbreitung nicht zu schwächen, ist die Erzählung in wahrhaft genialer Weise so gefaßt, daß der Leser die zweimalige Wirksamkeit Pauli in jenen Gegenden kaum merkt.

uns fast unverständliche Rücksicht auf die jüdische Religion und die neben dem Christentum bestehende alttestamentliche Frömmigkeit genommen, wie er sie hier und auch sonst in seinem Werke bekundet hat! Erst von Irenäus ab wird der Sinn der Heidenkirche für die alttestamentliche Frömmigkeit wieder erweckt; aber das war eine künstliche Erweckung, hervorgerufen durch den Kampf gegen den Gnostizismus.

Eine sehr wichtige Frage erhebt sich noch in bezug auf das Stoffliche des Werks — warum hat sich Lukas bei der Durchführung seines Themas, die Ausbreitung des Evangeliums bis Rom zu schildern, so ausschließlich an die Wirksamkeit des Paulus gehalten? Er mußte doch von mehreren Provinzen wissen, in denen es zu seiner Zeit Christen gab, die nicht von Paulus gewonnen waren (beiläufig deutet er selbst an, daß Apollo in Alexandria für die christliche Bewegung gewonnen worden sei). Er mußte auch wissen, daß die Predigt nicht zuerst durch Paulus nach Rom gekommen ist. Die Frage beantwortet sich m. E. nur durch die Annahme, daß Lukas einem zwar noch nicht ganz engen, aber doch schon sehr bestimmten Apostelbegriff folgt und daß er die Erzählung der Ausbreitung insofern verkürzt, als er sich mit der Durchquerung der Welt von Jerusalem bis Rom begnügt. Das letztere war gewiß weise; denn seine Erzählung wäre um alles Maß gekommen, wenn er es auch nur annähernd auf geographisch-statistische Vollständigkeit abgesehen hätte. Das erstere mußte notwendig zu einer Verherrlichung des Paulus ausschlagen; denn die Zwölfe haben eben nicht in der Völkerwelt missioniert, und Personen, die eine gewisse Gleichwertigkeit neben ihnen besaßen, sah Lukas kaum in Stephanus, Philippus, Silas, Priska und ihrem Gatten, sowie Apollo, also nur in Barnabas und Paulus. Für Männer wie Markus, Timotheus u. a. war das empfindlich, aber man beachte, wie Lukas seine eigene Missionstätigkeit nur aufs bescheidenste in seinem Werk angedeutet hat. Der Begriff „Apostel“ war eben schon ein einzigartiger, und nur er legitimierte die Mission wirklich. Wieviele unberufene Missionare, die „Jesum“ verkündigten, müssen in den Provinzen ihr Wesen schon damals getrieben haben, wenn das Apostelamt selbst für so pneumatische und innerlich wirklich freie Leute wie Lukas so schnell eine solch exklusive Autorität erhalten hat! Ist übrigens Petrus zur Zeit der Wirksamkeit des

Paulus nicht nur nach Antiochia, sondern vorübergehend auch nach Korinth gekommen — was nicht ganz unwahrscheinlich ist —, so ist doch das Schweigen über ihn in der Apostelgeschichte hinreichend durch den Zweck des Buchs erklärt, der nicht gestattete das zu erzählen, was eine einzelne Gemeinde nach ihrer Gründung erlebt hat.

Von der Freiheit, die der antike Historiker hatte, an passender Stelle Reden einzuschieben, sei es Referate über wirklich gehaltene, sei es frei entworfene, hat Lukas einen weitgehenden, aber glücklichen Gebrauch gemacht. Wie im Evangelium Taten und Worte Jesu wechseln (Act. 1, 1: *περὶ πάντων ὧν ἤρξατο Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν*), so mußte auch im zweiten Teile beides vorgeführt werden. Die Reden überwiegen im ersten und im letzten Viertel, während sie im zweiten und dritten räumlich zurücktreten, aber um so gewichtiger sind. Den Höhepunkt bilden nach unsrem Geschmack und vielleicht auch nach dem der ersten Leser die Reden in c. 15, 17 und 20; aber die Reden am Anfang sind als Christusreden wirklich grundlegend und die am Ausgang versichern die Leser, daß ihr großer Missionar Paulus das von Gott berufene Werkzeug der Mission war und der große Zeuge Christi vor Statthaltern und Königen.

In die Sprache, in der Lukas sein Werk gefaßt hat, ist man in dem letzten Jahrzehnt immer tiefer eingedrungen und hat alte Vorurteile beseitigt. Namentlich Blaß gebührt hier ein hohes Verdienst. Ein sehr großer Teil der angeblichen Semitismen hat sich aufgelöst: die „*Κοινή*" umfaßte bereits diese Semitismen, die aber in der Regel nicht als solche zu beurteilen sind, sondern als Hervorbringungen der *Κοινή*, die sich mehr oder weniger zufällig mit Semitismen decken. Einiges bleibt freilich, namentlich in bestimmten Abschnitten des Buchs, noch übrig, und es ist zu untersuchen — ähnlich wie in bezug auf das Evangelium —, ob diese Abschnitte nicht Übersetzungen aramäischer Quellen sind. Im allgemeinen kommt Lukas' Stil dem der Septuaginta, namentlich aber dem der Makkabäerbücher (der aber selbst nichts anderes ist als der Stil der gesprochenen Sprache, von gebildeten Männern behandelt) sehr nahe. Unklassische und vulgäre Worte sind verhältnismäßig selten. „Vulgärer" und unklassischer ist die Syntax und gewisse stereotype syntaktische Formeln; aber wahrscheinlich hatten auch sie schon in der zur

Schriftsprache veredelten Volkssprache Bürgerrecht. Man hat ferner aber auch erkannt, daß Lukas ein Sprachmeister gewesen ist, der mit wohlüberlegter Absicht seinen Stil in den verschiedenen Partien den Schauplätzen und der Würde des Stoffs angepaßt hat. Wie er im Evangelium die Vorgeschichte Jesu so stilisiert hat, daß man ein historisches Stück der Septuagintabibel zu lesen glaubt, so behält er in den jerusalemischen Abschnitten der Apostelgeschichte, namentlich am Anfang, diesen Stil bei und schließt sich, solange er auf palästinensischem Boden weilt, in Wortgebrauch, Syntax und Stilisierung enger an die Weise der Erzählung an, die er im Evangelium befolgt hat. Ganz allmählich geht er zu einer freieren und zugleich mehr klassischen Darstellung über. Die Darstellungsform wird sozusagen profaner, aber eben dadurch mehr weltbürgerlich, ohne die Würde der Erzählung zu beeinträchtigen. In dem letzten Viertel, obgleich der Schauplatz zum größten Teil wieder Palästina ist, wird das beibehalten: die neue Bewegung ist eben keine bloß palästinensische mehr, sondern spielt sich nun auf der Bühne der Welt ab. Das sollte auch im Stil zum Ausdruck kommen. Das Merkwürdigste aber ist, daß Lukas trotz aller Verschiedenheiten der stilistischen Formgebung, die er angewandt, es doch verstanden hat, die stilistische Einheit seines Werks zu bewahren. Kein Leser wird den Eindruck des Buntscheckigen und Zusammengeleimten empfangen. Aber auch jede stilistische Pose fehlt ebenso wie alle nichtige und hohle Rhetorik. Kaum daß er irgendwo auch nur ein Wort zuviel sagt. Überall hat er es nur mit der Sache zu tun, vermag mit wenigen Worten sehr viel zu erzählen und sucht nirgendwo durch Redekünste zu bestechen. Auf den Stil gesehen, kann sich dieses Werk mit den besten Hervorbringungen der hellenistisch-römischen Zeit messen. Man lese die Schilderung des Pfingstfestes oder die der Bekehrung des Paulus oder die des Aufenthalts des Apostels in Athen oder die Seereise und vieles andere!

Wo liegen nun die Schwächen dieses Schriftstellers? Man kann ihn im allgemeinen weder leichtgläubig noch unkritisch nennen. Leichtgläubige und unkritische Schriftsteller jenes Zeitalters haben ganz andere Produkte zutage gefördert! Dazu: dieser Historiker steht in bezug auf die größere Hälfte seines Werks unter einer Kontrolle, wie sie schärfer kaum gedacht

werden kann, nämlich unter der Kontrolle der Briefe des Paulus. Daß diese Schriftstücke Erzeugnisse des Augenblicks sind und von einem Manne ausgeprägtester Subjektivität stammen, erhöht noch die Schärfe der Prüfung. Dennoch können nur Skrupelsucht und Splitterrichterei verkennen, daß die Apostelgeschichte an vielen Dutzenden von wichtigen und unwichtigeren Stellen die Prüfung bestanden hat, welche die Paulusbriefe für sie bedeuten. Was nachbleibt, ist, von ein paar Kleinigkeiten abgesehen, die Schilderung des Apostelkonzils und die Schilderung der Selbstverteidigung des Paulus in den letzten Reden und überhaupt sein Verhalten den Juden gegenüber beim letzten Aufenthalt in Jerusalem. Aber in bezug auf das letztere läßt sich m. E. das, was Lukas erzählt hat, sehr wohl mit dem Charakterbilde und der Theologie des Paulus vereinigen, wenn man diese nur nicht einseitig und starr nach dem Galaterbrief zeichnet, was freilich noch immer geschieht. Und ob in bezug auf das Apostelkonzil in dem Buche so schwere Irrtümer stehen, daß die Abfassung durch Lukas unmöglich ist, muß sich erst zeigen. Seine wirklichen Schwächen als Historiker liegen m. E. anderswo — erstlich in seiner Leichtgläubigkeit in bezug auf Wunderheilungen und pneumatische Erfolge, sodann in einer oft recht weit gehenden Nachlässigkeit und Inkorrektheit als Erzähler, die sich zum Teil aus seinem Streben nach Kürze erklären, endlich wohl auch in der Neigung, bedeutende Vorgänge zu stilisieren. Das letztere ist, gemessen an den Regeln der alten Geschichtschreibung, kaum als methodischer Fehler zu beurteilen, und bei dem ersteren muß man in Anschlag bringen, daß wirklich, wie bei jeder enthusiastischen Religionsbewegung, „Wunder und Zeichen“ geschahen, und zwar speziell in bezug auf das Gebiet, welches man heute „Christian Science“ nennt. Von wievielem religiösen Dunkelwerk aber, magischer Täuscherei, frommen Absurditäten usw. er sich frei erhalten hat, das kann nur der ermessen, der den religiösen Schwindel des Zeitalters und seine Ausgeburten kennt. Daß auch diese damals oder bald in das Christentum eindrangen, wissen wir. Von ihnen hat sich Lukas aber frei erhalten.

Man hat sich hier auch dessen zu erinnern, daß Paulus (Kol. 4, 14) Lukas ausdrücklich und in einem Zusammenhang, in dem jedes Epitheton von doppeltem Gewicht ist, „den Arzt,

den geliebten“, genannt hat. Er hat ihn also erprobt als Arzt und als Freund, hat ihn bewährt gefunden, und es hat ihn gedrängt, ihm dies Zeugnis vor den Gemeinden zu geben. Vergleicht man dazu, wie bescheiden, aber sicher Lukas beiläufig seine eigenen günstigen Heilerfolge selbst angedeutet hat (Act. 28, 9. 10 ... *ἐθεραπεύοντο, οἳ καὶ πολλαῖς τιμαῖς ἐτίμησαν ἡμᾶς*, mit Recht hat Ramsay darauf Gewicht gelegt, daß es von Paulus v. 8 heißt: *ἰάσατο*), so gewinnt man doch nicht das Bild eines als Arzt verwilderten Enthusiasten, sondern eines Mannes, der seine ärztliche Kunst noch immer mit Erfolg ausübt und sich in ihr die Anerkennung eines so cholerischen Mannes wie Paulus erworben und erhalten hat. Daß er auch auf Gebetsheilungen rechnete, ihnen unkritisch gegenüberstand und überhaupt die Grenze nicht kannte, die die Wissenschaft und die Magie trennt — wie kann man sich darüber besonders wundern! Was endlich seine Nachlässigkeiten und Inkorrektheiten als Erzähler betrifft, so wird man sie genau ins Auge fassen müssen; denn sie haben ihm am meisten geschadet, da sie die Möglichkeit boten, sein Bild als Schriftsteller übermäßig zu verdunkeln. Auf sie haben sich Kritiker gestürzt, um sein Werk herabzusetzen und zu zerwühlen. Und doch sind diese vielen Nachlässigkeiten, eben weil sie konstant sind, leicht als solche zu durchschauen, in der Regel harmlos und ungeeignet, die Unterlagen für weitgehende kritische Operationen zu bilden.

Die hier von der Apostelgeschichte und von Lukas gegebene Charakteristik erfreut sich noch nicht allgemeiner Zustimmung, ja wird von zahlreichen Kritikern ganz oder zum größten Teil abgelehnt. Das Buch gilt als eine verhältnismäßig späte und buntscheckige Kompilation, an der der Redaktor einen geringen, jedenfalls aber einen schlimmen Anteil hat; die Wirstücke sind nicht Eigentum des Verfassers, sondern Exzerpt aus einer Quelle oder gar schriftstellerische Fiktion; geschichtliche Verstöße sind ebenso zahlreich wie Risse und schlecht verdeckte Nähte; das Bild des Paulus ist tendenziös oder aus Unkenntnis verzeichnet, die Schilderung in den ersten Kapiteln kaum mehr als ein Phantasiegemälde, Petrus ist paulinisch, Paulus petrinisch dargestellt — doch wer zählt die Vorwürfe alle, die wider das Buch erhoben worden sind! Und wenn es nur noch greifbare Vor-

würfe wären! Aber nachdem ein nicht geringer Teil von ihnen endgültig widerlegt worden ist, hat man es fast mehr mit einem allgemeinen Mißtrauen gegen das Buch, mit luftigen Einfällen und vornehmer Ablehnung zu tun, als mit bestimmten Einwürfen, am meisten aber mit den Früchten der heillosen Methode, an den Spinnefaden einer einzelnen Beobachtung ganze Lasten zu hängen und bei einem neutestamentlichen Schriftsteller keine Schwäche, keine Unkenntnis zuzulassen, sie vielmehr als Sprengstoff zu benützen, um das ganze Buch in die Luft zu sprengen. Demgegenüber habe ich in der Abhandlung „Lukas der Arzt“ (1906) zunächst die Identität des Verfassers der Wirstücke und des Lukas zu erweisen und zugleich einen Teil der Vorwürfe und der vagen Einfälle zu entkräften versucht — nicht durch historisierende, mehr oder weniger subjektive Apologetik, sondern durch den pünktlichen Aufweis von Tatsachen und einander stützenden Beobachtungen. Auf den folgenden Blättern setze ich diese Untersuchungen fort, um ein sicheres Urteil über das Maß der Einheitlichkeit des Buchs, über seine Quellen und das Maß seiner Glaubwürdigkeit zu gewinnen und dadurch auch die Identität des Verfassers der Wirstücke mit dem Verfasser des ganzen Werks aufs neue zu erproben. In einem Zeitalter, für welches sich kritische Hypothesen, die einst nicht fruchtlos waren, zu Dogmen verdichtet haben und in welchen man mit überlegener und bedenklicher Miene von „Rettungen“ spricht, wenn einer ein Schriftstück gegen Vorurteile, Unverstand und Mißhandlungen schützt, ist es nicht überflüssig zu bemerken, daß die hier geübte Kritik unter keinem Obersatze steht, der sie beeinflußt. Schämen muß man sich freilich, daß der Zustand der Kritik eine solche Erklärung nötig macht.

Erstes Capitel: Die Zeitangaben[1].

Lukas hat in dem Prolog zu seinem zweiteiligen Geschichtswerk angekündigt, daß er alles „καθεξῆς“ niederschreiben wolle. Das Wort sowie das gleichbedeutende, mehr klassische „ἑξῆς“ kommt im Neuen Testament nur bei ihm vor (Lc. 1, 3; 8, 1; Act. 3, 24; 11, 4; 18, 23; ἑξῆς: Lc. 7, 11; 9, 37; Act. **21**, **1**; 25, 17; **27**, **18**; die fettgedruckten Zahlen bezeichnen „Wirstücke“). Es braucht nicht notwendig eine chronologische Ordnung zu bezeichnen, aber in der Regel ist sie gemeint, und sie ist wohl auch an unserer Stelle zu verstehen, wie der Gebrauch an den anderen Stellen nahelegt. Wie weit es Lukas gelungen ist, eine richtige chronologische Ordnung herzustellen, das vermögen wir nicht überall zu kontrollieren. Im Evangelium ist er offenkundig auch hinter bescheidenen Forderungen zurückgeblieben; in der Apostelgeschichte aber hat er, wie niemand bezweifelt, Besseres leisten können und geleistet als dort. Zusammenhängend ist sein chronologisches Verfahren in der Apostelgeschichte meines Wissens noch nicht gründlich untersucht worden. Es näher kennen zu lernen, ist aber in doppelter Hinsicht von Interesse, sowohl was die Glaubwürdigkeit seiner Arbeit anlangt (bzw. seine schriftstellerische Gewissenhaftigkeit) als auch ihre Einheit.

Zunächst enttäuscht das Buch, sofern es ein zusammenhängendes chronologisches Gerippe überhaupt nicht gibt. Ein solches zu bieten, hätte dem Verfasser, selbst wenn er nicht der Begleiter des Apostels wäre, bei seiner Bildung und seinen Quellen mindestens für den Hauptteil seiner Erzählungen nicht besonders schwer fallen können[2]. Er muß also kein Gewicht

---

1) Dieser Abschnitt ist in der Preußischen Akademie gelesen und in ihren Sitzungsberichten (25. April 1907) veröffentlicht worden. Er erscheint hier in etwas veränderter und erweiterter Gestalt.

2) Doch — partikular, undurchsichtig und mißverständlich waren damals alle chronologischen Systeme.

darauf gelegt und das „καθεξῆς“ nicht in diesem Sinne verstanden haben. In dieser Haltung zeigt er sich übrigens nur als ein Adept der damaligen Geschichtschreibung, die, zumal wenn sie, sei es erbauliche, sei es unterhaltende Zwecke verfolgte, auch kein chronologisches Gerippe aufstellte und in der Angabe absoluter Zahlen sparsam war. Wie sie, begnügt sich Lukas damit, an ein paar ihm passend scheinenden Stellen an die Zeitgeschichte zu erinnern — wenn diese wenigen Stellen so aufgefaßt werden dürfen —, sonst aber relative Zahlen zu geben. Aber auch die Anzahl der Stellen, in denen er Jahreszeiträume gibt, ist gering; dagegen hat er — wiederum der damaligen Gepflogenheit entsprechend — ein Interesse für Festzeiten und für Tage und Stunden. Durch diese Angaben soll die Erzählung Frische und Lebendigkeit erhalten, d. h. die Einzelerzählung. Daß er in der richtigen Reihenfolge die Dinge wiedergibt, das zu kontrollieren setzt er den Leser in der Regel nicht in den Stand; vielmehr verlangt er, daß man ihm das einfach glaube. Eben deshalb aber, weil er auf zusammenhängende Mitteilungen von Jahren und auf die Konstruktion eines chronologischen Gerippes nicht bedacht gewesen ist, erhalten Stellen, an denen er chronologisches Material beibringt, einen besonderen Wert; denn sie gehören nicht zu einem System, sondern sind ohne Tendenzen eingestreut. Wir betrachten die chronologischen Mittel, deren er sich bedient hat, der Reihe nach und unterscheiden dabei, was er in bezug auf die Geschichte des Christentums in Palästina und in der Diaspora beibringt.

I. Die Verknüpfung mit der Zeitgeschichte.

In bezug auf die Geschichte in Palästina bringt er außer einigen Rückblicken [1] und der Anführung einzelner illustren Per-

1) Jesus unter Pilatus und Herodes (Antipas) hingerichtet (4, 27 usw.); in den Tagen „der Schätzung“ (5, 37); Theudas (5, 36); Judas der Galiläer (5, 37); der „Ägyptier“ (21, 38). Beiläufig sei hier bemerkt, daß Lukas einiges von Herodes Antipas und seinem Hofe in bezug auf Christus und die neue Religion gewußt hat, was sonst niemand berichtet. Er datiert (Lc. 1, 3) ausdrücklich das Auftreten Jesu auf die Zeit dieses Herodes; er erzählt (8, 3), daß unter den Frauen, die Jesus nachfolgten, das Weib eines Epitropos des Herodes, Joanna, sich befunden habe (vgl. 24, 10) und (Act.

sonen, deren Zeit bekannt war oder sich leicht feststellen ließ [1], nur die Mitteilungen, daß die von dem jerusalemischen Propheten Agabus geweissagte allgemeine Hungersnot „unter Claudius" wirklich eingetreten (11, 28) und daß „damals" [2] (12, 1) von dem Könige Herodes (Agrippa I.) eine Christenverfolgung in Szene gesetzt worden sei (die Erwähnung des Herodes verführte ihn zu einer Digression über die Umstände, unter denen Herodes bald darauf gestorben ist: Feindschaft mit den Tyriern und Sidoniern. Der Kammerherr Blastus; der Übermut des Königs; mors persecutoris! 12, 20—23). Jene chronologische Mitteilung ist lediglich aus dem Interesse geflossen, die prophetische Weissagung zu beglaubigen; diese ergab sich mit innerer Notwendigkeit, da Herodes selbst (aus Gefälligkeit gegen die Juden) in die Geschicke der jungen Gemeinde eingegriffen hatte. Ein wirkliches chronologisches Interesse ist mithin weder hier noch dort nachzuweisen.

Auch in bezug auf die Geschichte in der Diaspora ist Claudius der einzige Kaiser, der genannt wird, und seine Erwähnung die einzige direkte chronologische Notiz. Als Paulus nach Korinth kam, fand er daselbst das jüngst aus Italien gekommene Ehepaar Aquila und Priscilla; sie hatten ihren Wohnort verlassen müssen *διὰ τὸ διατεταχέναι Κλαύδιον χωρίζεσθαι πάντας τοὺς Ἰουδαίους ἀπὸ τῆς Ῥώμης* (18, 2) [3]. Die Mittei-

---

13, 1) daß unter den geistlichen Spitzen der Urgemeinde von Antiochien ein Syntrophos („Vertrauter") des Herodes namens Menaën gewesen sei. Er teilt (Lc. 13, 32) einen sonst unbekannten Ausspruch Jesu in bezug auf Herodes mit, und er läßt (Lc. 23, 7 ff.) Jesus von Pilatus zu Herodes zur Aburteilung geschickt werden.

1) Gamaliel (5, 34; 22, 3); der Hohepriester Hannas und Kaiphas und Johannes [Jonathas] und Alexander (4, 6); der Hohepriester Ananias (23, 2; 24, 1 f.); der Prokurator Felix (23, 6 usw.); die Gemahlin des Felix, Drusilla (24, 24); der Prokurator Festus (24, 27 usw.); der König Agrippas II. und Bernike (25, 13 usw.). Die Erwähnung der äthiopischen Königin Kandake (8, 27) bietet kein indirektes chronologisches Datum, da die äthiopischen Königinnen damals, und auch später noch, so hießen.

2) *κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρόν.* Weiß bezeichnet den Ausdruck als chronologisch unpassend, da er sich auf die Epoche der ersten Entstehung einer heidenchristlichen Gemeinde beziehe, diese aber weit zurückgelegen habe. Allein er bezieht sich auf die Hungersnot, bzw. die Reise des Barnabas und Paulus nach Jerusalem und ist daher nicht unrichtig.

3) In beiden Fällen (hier und 11, 28) hat Lukas alle Titel weggelassen und nur den einen Namen des Kaisers genannt. Schon hier fällt die

lung ist auch hier nicht um der Chronologie willen geschehen, sondern ist eine beiläufige. Daß Lukas die Maßregel kennt und erwähnt, zeigt, daß er sich für die Geschicke und das Verhalten der Juden in der Diaspora interessierte. Außer dieser Nachricht werden ein paar illustre Personen erwähnt, wie der Prokonsul Sergius Paulus auf Cypern (13, 7) und der Prokonsul Gallio in Korinth (18, 12 f.). Sie mußten aus inneren Gründen bzw. Motiven genannt werden; mit chronologischen Absichten hat ihre Erwähnung nichts zu tun[1].

Es läßt sich somit nicht nachweisen, daß Lukas an irgendeiner der wenigen Stellen, wo er tatsächlich chronologisches Material aus der Zeitgeschichte beibringt, von einem chronologischen Interesse geleitet gewesen ist. Eine solche Stelle wie Lc. 3, 1, welche die chronologische Situation grundlegend determiniert, fehlt in der Apostelgeschichte vollkommen. Auch ist die Behandlung der Geschichte des Christentums in der Diaspora und in Palästina nicht verschieden.

II. Bestimmte Angaben von Jahren, Monaten und Tagen.

Jahres- und Monatsangaben kommen nur an folgenden Stellen vor[2]:

11, 26 Barnabas und Paulus blieben (zur Pflege der jugendlichen Gemeinde) ein volles Jahr (*ἐνιαυτὸν ὅλον*) in Antiochien.

Konstanz seiner Ausdrucksweise auf. — Orosius gibt ein Datum für das Claudius-Gebot; man weiß aber nicht, woher er es hat. Einem Bedenken unterliegt es nicht.

1) In bezug auf das allgemein-geschichtliche und heidnisch-kultische Material vgl. noch den Chiliarchen Claudius Lysias (23, 26), den Hauptmann Julius (27, 1); die *σπεῖρα Ἰταλική* (10, 1) und die *σπεῖρα Σεβαστή* (27, 1) — man beachte die Übereinstimmung —; die Epikureer und Stoiker (17, 18; es fällt auf, daß die Akademiker nicht genannt sind; sollten sie in keinen Gegensatz zu Paulus gebracht werden?); den Areopag (17, 19); den Areopagiten Dionysius (17, 34); die *στρατηγοί* in Philippi (16, 20); die Politarchen in Thessalonich (17, 6); die Asiarchen (19, 31), die Schule des Tyrannus (19, 9), den *γραμματεύς* (19, 35), die *ἀγοραῖοι καὶ ἀνθύπατοι* (19, 38) und die *ἔννομος ἐκκλησία* in Ephesus (19, 39); Zeus und Hermes (14, 12); die große Artemis (19, 27); die *πόλις νεωκόρος* (19, 35); die Dike (28, 4); die Dioskuren (28, 11); der unbekannte Gott in Athen (17, 23). Jeder Zug sitzt hier und ist richtig.

2) Außer Betracht können die Stellen bleiben, in denen bei Kranken Jahre angegeben werden, s. 4, 22 und 9, 33.

17, 2 an drei Sabbaten (*ἐπὶ σάββατα τρία*) predigte Paulus in Thessalonich in der Synagoge, war also fast einen Monat in dieser Stadt.

18, 11 Paulus blieb bei seinem ersten Aufenthalt ein Jahr und sechs Monate (*ἐνιαυτὸν καὶ μῆνας ἕξ*) in Korinth.

19, 8 Paulus lehrte bei seinem Aufenthalt in Ephesus drei Monate (*ἐπὶ μῆνας τρεῖς*) in der dortigen Synagoge, sodann

19, 10 lehrte er ebendort zwei Jahre (*ἐπὶ ἔτη δύο*) in der Schule des Tyrannus. Beide Zeiträume zusammen werden

20, 31 als ein Zeitraum von drei Jahren (*τριετίαν*) bezeichnet.

20, 3 Paulus verweilte zum zweitenmal drei Monate (*ποιήσας μῆνας τρεῖς*) in Hellas (Korinth).

[24, 10 Felix ist zur Zeit, als Paulus zum erstenmal vor ihm stand, seit vielen Jahren (*ἐκ πολλῶν ἐτῶν*) Prokurator in Judäa].

[24, 17 Paulus ist nach Verlauf mehrerer Jahre (*δι' ἐτῶν πλειόνων*) wieder nach Jerusalem zurückgekehrt, um eine Almosenspende zu überbringen].

24, 27 Nach zwei Jahren (*διετίας πληρωθείσης*) — gerechnet von dem ersten Verhör des Paulus — wurde dem Felix in Festus ein Nachfolger gesetzt[1].

---

1) Wellhausen (Nachr. d. K. Gesellsch. d. Wissensch. z. Göttingen, 12. Jan. 1907, S. 8 f.) bemerkt hier — er hat unter den Exegeten für diese Erklärung meines Wissens keinen Vorgänger — folgendes: „Man bezieht die *διετία* allgemein auf den Aufenthalt des Paulus in Jerusalem (lies: Cäsarea), und findet es dann ganz folgerecht für die Erzählung des Lukas charakteristisch, daß er aus einem mehr als zweijährigen Zeitraum im apostolischen Leben des Paulus nur über den Verlauf seines Prozesses zu berichten wisse. Die Annahme eines zweijährigen Stillstandes in dem eng zusammenhängenden Verlauf des Prozesses, der naturgemäß und notwendig den eigentlichen Gegenstand der Erzählung bildet, ist aber vielmehr charakteristisch für die Ausleger, die allesamt sich auf eine exegetische Möglichkeit verbeißen. Es ist ebensogut möglich und liegt sogar viel näher, die zitierten Worte dahin zu verstehen, daß Felix nach Ablauf von zwei Jahren seiner Amtsführung abtrat, und dies Verständnis befreit von dem absurden Hiatus in dem Prozeß des Paulus. Man hat sich wahrscheinlich durch die *πολλὰ ἔτη* in 24, 10 täuschen lassen. Als ob es dem Lukas in den Reden auf historische Genauigkeit ankäme und nicht auf das, was ihm gerade zum Zweck paßt! Er widerspricht ja in den rhetorischen Referaten beständig seiner eigenen Erzählung (??). In 24, 10 aber braucht er noch gar nicht an 24, 27 gedacht zu haben. Zu

28, 11 Nach 3 Monaten (*μετὰ τρεῖς μῆνας*) verließ Paulus die Insel Malta.

28, 30 Paulus blieb in Rom zwei volle Jahre (*διετίαν ὅλην*) in eigener Mietswohnung.

Hierzu kommen folgende Angaben von Tagen:

1, 3 Vierzig Tage (*δι' ἡμερῶν τεσσεράκοντα*) ließ sich Jesus nach seiner Auferstehung sehen.

[9, 9 Drei Tage (*ἡμέρας τρεῖς*) war Saulus nach der Christophanie blind].

10, 30 Drei Tage vor dem Besuch des Petrus bei Cornelius (*ἀπὸ τετάρτης ἡμέρας*) hatte dieser die Vision.

20, 6 Binnen fünf Tagen (*ἄχρι ἡμερῶν πέντε*) kamen wir von Philippi nach Troas.

20, 6 Sieben Tage (*ἡμέρας ἑπτά*) blieben wir in Troas.

21, 4 Sieben Tage (*ἡμέρας ἑπτά*) blieben wir in Tyrus.

21, 7 Einen Tag (*ἡμέραν μίαν*) blieben wir in Ptolemais.

---

untersuchen, ob Felix wirklich schon Ende 54 oder Anfang 55 abgesetzt wurde, ist nicht meine Sache."

Diese Erklärung kann m. E. nicht bestehen; denn 1. dem Lukas ist Paulus und nicht Felix die Hauptfigur; daß er die Amtsdauer eines Prokurators anzugeben für nötig gehalten haben soll, wäre singulär und weder durch den Kontext noch durch sein allgemeines Verfahren als Erzähler motiviert; 2. die vorangehenden Worte: *διὸ καὶ ὁ Φῆλιξ πυκνότερον τὸν Παῦλον μεταπεμπόμενος ὡμίλει αὐτῷ*, bereiten die Angabe, daß eine längere Zeit dabei verflossen sei, trefflich vor, während sie ohne jede Beziehung auf die supponierte Angabe der Amtsdauer des Felix sind; 3. Felix hat länger als zwei Jahre sein Amt verwaltet, worüber ein Zweifel nicht bestehen kann, und Lukas selbst sagt das wenige Verse vorher. Ihm ohne Not einen exorbitanten Widerspruch aufzubürden, ist mißlich; 4. *διετία* kann aber auch nicht als allgemeiner technischer Ausdruck für die Zeitdauer der Prokuratur verstanden werden (so daß *διετίας πληρωθείσης* einfach heißen würde: „nach dem Ablauf der Amtszeit"); denn die Zeitdauer war damals nicht festgelegt (s. Hirschfeld, Die kaiserl. Verwaltungsbeamten, 2. Aufl. 1905, S. 445 ff.), und *διετία* findet sich wenige Kapitel später (28, 30) in nichttechnischem Sinn; 5. von einem absurden Hiatus im Prozeß des Paulus, der nach der herkömmlichen Interpretation entstände, darf man nicht reden; denn wo Lukas Jahresangaben macht, sagt er niemals, was in diesem Zeitraum an Einzelheiten passiert ist, sondern überläßt es dem Leser, dies aus dem Kontext bzw. der generellen Angabe über die Situation des Apostels zu entnehmen. Die Angabe in 24, 27, auf Paulus bezogen, ist also den übrigen Jahresangaben, in bezug auf den Aufenthalt des Apostels in den großen Städten, konform (s. o.).

24, 1 Nach fünf Tagen (μετὰ πέντε ἡμέρας), gerechnet von der Überführung des Paulus nach Cäsarea, kam der Hohepriester Ananias dorthin.

24, 11 Nicht mehr als zwölf Tage (οὐ πλείους εἰσίν μοι ἡμέραι δώδεκα) sind es, sagt Paulus, seitdem ich nach Jerusalem gekommen bin.

25, 1 Drei Tage nach seinem Amtsantritt in der Eparchie (μετὰ τρεῖς ἡμέρας) kam Festus nach Jerusalem.

25, 6 Nach nicht mehr als acht bis zehn Tagen (ἡμέρας οὐ πλείους ὀκτὼ ἢ δέκα) kehrte Festus nach Cäsarea zurück.

27, 27 Die vierzehnte Nacht (τεσσαρεσκαιδεκάτη νύξ) in dem schweren Sturm (**27, 33**).

28, 7 Drei Tage (τρεῖς ἡμέρας) beherbergte Publius auf Malta den Paulus.

28, 12 Drei Tage (ἡμέρας τρεῖς) blieben wir in Syrakus.

28, 13 Nach einem Tag (μετὰ μίαν ἡμέραν) fuhren wir von Rhegium ab.

28, 13 In zwei Tagen (δευτεραῖοι) kamen wir nach Puteoli.

28, 14 Sieben Tage (ἡμέρας ἑπτά) blieben wir in Puteoli bei den Brüdern.

28, 17 Drei Tage nach seiner Ankunft in Rom (μετὰ ἡμέρας τρεῖς) rief Paulus die Vorsteher der dortigen Judenschaft zu sich.

Hinzu kommen endlich die Stellen, in denen der nächste Tag bezeichnet wird:

Stellen	Bezeichnung
10, 9; 10, 23; 10, 24; 14, 20; **20, 7**; **21, 8**; 22, 30; 23, 32; 25, 6; 25, 23	ἡ ἐπαύριον (ἡμέρα)
4, 3; 4, 5; [23, 15]; 23, 20; 25, 22	ἡ αὔριον (ἡμέρα) oder αὔριον
[7, 26]; **16, 11**; **20, 15**; **21, 18**; 23, 11	ἡ ἐπιοῦσα (auch mit ἡμέρα oder νύξ)
20, 15; **27, 3**	ἡ ἑτέρα (ἡμέρα)
20, 15; 21, 26; [13, 44 LA unsicher]	ἡ ἐχομένη (21, 26 mit ἡμέρα, 13, 44 mit σάββατον)
21, 1; 25, 17; **27, 18**	ἡ ἑξῆς ἡμέρα (in 27, 18 folgt ἡ τρίτη)

Aus dieser Tabelle ergeben sich folgende Schlüsse:

1. Genaue Angaben größerer Zeiträume finden sich in dem Buche ausschließlich in bezug auf das Verweilen bzw. die Wirksamkeit des Paulus an einem Hauptort: Paulus war ein volles Jahr in Antiochien, fast einen Monat in Thessalonich, 18 Monate in Korinth, 3 Monate + 2 Jahre (also eine *τριετία*) in Ephesus, 3 Monate in Hellas (bei dem zweiten Aufenthalt), 2 Jahre (*διετία*) in Cäsarea in der Gefangenschaft, [3 Monate auf Malta] und 2 volle Jahre (*διετίαν ὅλην*) in Rom[1]. Die Dauer der Wirksamkeit des Apostels an diesen Plätzen war dem Lukas so wichtig, daß er sie ausdrücklich angegeben hat. Für die inneren Entwicklungen der Gemeinden hatte er, soweit sie es nicht mit Juden und Heiden zu tun hatten, bekanntlich kein Interesse in seinem Buch verraten; aber wie lange sie das Glück gehabt haben, den Apostel in ihrer Mitte zu sehen, dafür hat er ein sehr lebhaftes Interesse besessen und hat es zum Ausdruck gebracht. Zur Feststellung der absoluten Chronologie sind diese pünktlichen Angaben neben den Beziehungen auf die Zeitgeschichte fast allein brauchbar.

An diese zehn Angaben über eine längere Wirksamkeit des Paulus an bestimmten Orten schließen sich gleichartig die fünf an, bei denen es sich nur um eine Zeitdauer von Tagen handelt: 7 Tage blieben wir in Troas, 7 Tage in Tyrus, einen Tag in Ptolemais; 10 Tage war Paulus das letzte Mal in Jerusalem, 7 Tage blieben wir in Puteoli (an allen diesen Orten waren Brüder).

2. Von diesen fünf Angaben aber gehören vier — und von den zehn eine — in einen anderen Zusammenhang, nämlich in die tagebuchartigen Aufzeichnungen des Wirberichts. Dieser umfaßt 21 Tagesangaben (inkl. einer gleichartigen Monatsangabe, des Aufenthalts in Malta, s. oben), und innerhalb dieses Berichts sind dem Verfasser die Zeiten, in denen die einzelnen Strecken der Reise zurückgelegt worden sind, scheinbar ebenso wichtig wie die Zeiten des Aufenthalts an einem Ort[2]. Von **20, 6** an

1) Die zwei Stellen, die ich oben bei den Jahren und Monaten noch angeführt, aber eingeklammert habe, kommen nicht in Betracht; denn in 24, 10. 17 wird nur beiläufig von mehreren Jahren, ohne nähere Angaben, gesprochen.

2) Zu den chronologischen Angaben im „Wirbericht“ kommt auch

bis zur Ankunft in Jerusalem läßt sich eine zusammenhängende Rechnung aufstellen. Nach **20, 6** brach man von Philippi nach den Tagen der Ungesäuerten auf, und Paulus wollte zu Pfingsten in Jerusalem sein. Er hatte also ca. 44 Tage verfügbar. 5 Tage waren es von Philippi bis Troas, 7 Tage Aufenthalt in Troas, x Tage Reise bis Mitylene, 1 Tag bis Chios, 1 Tag bis Samos, 1 Tag bis Milet, x Tage Aufenthalt in Milet, 1 Tag bis Kos, 1 Tag bis Rhodus, x Tage bis Patara, x Tage von Patara bis Tyrus, 7 Tage in Tyrus, 1 Tag bis Ptolemais, 1 Tag in Ptolemais, 1 Tag bis Cäsarea, „mehrere" Tage in Cäsarea, x Tage Reise von Cäsarea nach Jerusalem. Es sind also 27 Tage bestimmt; für die 6 unbestimmten Zeiträume bleiben also ca. 17 Tage. Die Reise von Troas bis Mitylene dauerte wohl einen Tag; in Milet wird sich Paulus auch nur einen Tag aufgehalten haben, sonst hätte er auch nach Ephesus selbst gehen können; von Rhodus bis Patara kam man in einem Tag; von Patara nach Tyrus dauerte die Reise mindestens 5 Tage (Chrysostomus), von Cäsarea nach Jerusalem 2 Tage. Also bleiben etwa 6 bis 7 Tage für den Aufenthalt in Cäsarea. Allerdings steht nicht ausdrücklich da, daß Paulus wirklich zum Fest in Jerusalem eingetroffen ist; aber man darf das als wahrscheinlich annehmen (Weiß bestreitet es; aber hätte der Erzähler dann den ganzen Plan überhaupt erwähnt?). In Jerusalem blieb er kaum eine Woche, dann wurde er nach Cäsarea übergeführt. Übrigens hat Lukas nicht selbst gerechnet, sonst hätte er nicht Posten unbestimmt gelassen.

3. Zu diesen beiden großen Gruppen chronologischer Angaben treten noch zwei kleinere Gruppen, nämlich die vier unbedeutenden, zum Erzählungstypus gehörigen Tagesangaben in der Corneliusgeschichte (c. 10)[1] und die vierzehn (13) wichtigen Tagesangaben in bezug auf den (letzten) Aufenthalt in Jerusalem und in Cäsarea (21, 26—26, 32).

---

noch die Stelle (**27, 12**), an der mitgeteilt wird, daß man sich auf der Schiffahrt, als man Kreta berührte, am Anfang des Winters befand.

1) Wer die Art, wie diese Geschichte erzählt ist, sorgfältig mit den Erzählungen der Vorgänge in Philippi, Korinth, Ephesus usw. vergleicht, kann nicht verkennen, daß Lukas hier aus der Anschauung oder aus primären Quellen geschöpft hat, dort aber einer bereits stilisierten Überlieferung folgt, in der viele konkrete Züge schon verwischt waren, einzelne sich aber noch erhalten hatten.

würfe wären! Aber nachdem ein nicht geringer Teil von ihnen endgültig widerlegt worden ist, hat man es fast mehr mit einem allgemeinen Mißtrauen gegen das Buch, mit luftigen Einfällen und vornehmer Ablehnung zu tun, als mit bestimmten Einwürfen, am meisten aber mit den Früchten der heillosen Methode, an den Spinnefaden einer einzelnen Beobachtung ganze Lasten zu hängen und bei einem neutestamentlichen Schriftsteller keine Schwäche, keine Unkenntnis zuzulassen, sie vielmehr als Sprengstoff zu benützen, um das ganze Buch in die Luft zu sprengen. Demgegenüber habe ich in der Abhandlung „Lukas der Arzt" (1906) zunächst die Identität des Verfassers der Wirstücke und des Lukas zu erweisen und zugleich einen Teil der Vorwürfe und der vagen Einfälle zu entkräften versucht — nicht durch historisierende, mehr oder weniger subjektive Apologetik, sondern durch den pünktlichen Aufweis von Tatsachen und einander stützenden Beobachtungen. Auf den folgenden Blättern setze ich diese Untersuchungen fort, um ein sicheres Urteil über das Maß der Einheitlichkeit des Buchs, über seine Quellen und das Maß seiner Glaubwürdigkeit zu gewinnen und dadurch auch die Identität des Verfassers der Wirstücke mit dem Verfasser des ganzen Werks aufs neue zu erproben. In einem Zeitalter, für welches sich kritische Hypothesen, die einst nicht fruchtlos waren, zu Dogmen verdichtet haben und in welchen man mit überlegener und bedenklicher Miene von „Rettungen" spricht, wenn einer ein Schriftstück gegen Vorurteile, Unverstand und Mißhandlungen schützt, ist es nicht überflüssig zu bemerken, daß die hier geübte Kritik unter keinem Obersatze steht, der sie beeinflußt. Schämen muß man sich freilich, daß der Zustand der Kritik eine solche Erklärung nötig macht.

Erstes Capitel: Die Zeitangaben[1].

Lukas hat in dem Prolog zu seinem zweiteiligen Geschichtswerk angekündigt, daß er alles „καθεξῆς“ niederschreiben wolle. Das Wort sowie das gleichbedeutende, mehr klassische „ἑξῆς“ kommt im Neuen Testament nur bei ihm vor (Lc. 1, 3; 8, 1; Act. 3, 24; 11, 4; 18, 23; ἑξῆς: Lc. 7, 11; 9, 37; Act. **21**, **1**; 25, 17; **27**, **18**; die fettgedruckten Zahlen bezeichnen „Wirstücke“). Es braucht nicht notwendig eine chronologische Ordnung zu bezeichnen, aber in der Regel ist sie gemeint, und sie ist wohl auch an unserer Stelle zu verstehen, wie der Gebrauch an den anderen Stellen nahelegt. Wie weit es Lukas gelungen ist, eine richtige chronologische Ordnung herzustellen, das vermögen wir nicht überall zu kontrollieren. Im Evangelium ist er offenkundig auch hinter bescheidenen Forderungen zurückgeblieben; in der Apostelgeschichte aber hat er, wie niemand bezweifelt, Besseres leisten können und geleistet als dort. Zusammenhängend ist sein chronologisches Verfahren in der Apostelgeschichte meines Wissens noch nicht gründlich untersucht worden. Es näher kennen zu lernen, ist aber in doppelter Hinsicht von Interesse, sowohl was die Glaubwürdigkeit seiner Arbeit anlangt (bzw. seine schriftstellerische Gewissenhaftigkeit) als auch ihre Einheit.

Zunächst enttäuscht das Buch, sofern es ein zusammenhängendes chronologisches Gerippe überhaupt nicht gibt. Ein solches zu bieten, hätte dem Verfasser, selbst wenn er nicht der Begleiter des Apostels wäre, bei seiner Bildung und seinen Quellen mindestens für den Hauptteil seiner Erzählungen nicht besonders schwer fallen können[2]. Er muß also kein Gewicht

1) Dieser Abschnitt ist in der Preußischen Akademie gelesen und in ihren Sitzungsberichten (25. April 1907) veröffentlicht worden. Er erscheint hier in etwas veränderter und erweiterter Gestalt.

2) Doch — partikular, undurchsichtig und mißverständlich waren damals alle chronologischen Systeme.

darauf gelegt und das „καθεξῆς“ nicht in diesem Sinne verstanden haben. In dieser Haltung zeigt er sich übrigens nur als ein Adept der damaligen Geschichtschreibung, die, zumal wenn sie, sei es erbauliche, sei es unterhaltende Zwecke verfolgte, auch kein chronologisches Gerippe aufstellte und in der Angabe absoluter Zahlen sparsam war. Wie sie, begnügt sich Lukas damit, an ein paar ihm passend scheinenden Stellen an die Zeitgeschichte zu erinnern — wenn diese wenigen Stellen so aufgefaßt werden dürfen —, sonst aber relative Zahlen zu geben. Aber auch die Anzahl der Stellen, in denen er Jahreszeiträume gibt, ist gering; dagegen hat er — wiederum der damaligen Gepflogenheit entsprechend — ein Interesse für Festzeiten und für Tage und Stunden. Durch diese Angaben soll die Erzählung Frische und Lebendigkeit erhalten, d. h. die Einzelerzählung. Daß er in der richtigen Reihenfolge die Dinge wiedergibt, das zu kontrollieren setzt er den Leser in der Regel nicht in den Stand; vielmehr verlangt er, daß man ihm das einfach glaube. Eben deshalb aber, weil er auf zusammenhängende Mitteilungen von Jahren und auf die Konstruktion eines chronologischen Gerippes nicht bedacht gewesen ist, erhalten Stellen, an denen er chronologisches Material beibringt, einen besonderen Wert; denn sie gehören nicht zu einem System, sondern sind ohne Tendenzen eingestreut. Wir betrachten die chronologischen Mittel, deren er sich bedient hat, der Reihe nach und unterscheiden dabei, was er in bezug auf die Geschichte des Christentums in Palästina und in der Diaspora beibringt.

I. Die Verknüpfung mit der Zeitgeschichte.

In bezug auf die Geschichte in Palästina bringt er außer einigen Rückblicken [1] und der Anführung einzelner illustren Per-

1) Jesus unter Pilatus und Herodes (Antipas) hingerichtet (4, 27 usw.); in den Tagen „der Schätzung“ (5, 37); Theudas (5, 36); Judas der Galiläer (5, 37); der „Ägyptier“ (21, 38). Beiläufig sei hier bemerkt, daß Lukas einiges von Herodes Antipas und seinem Hofe in bezug auf Christus und die neue Religion gewußt hat, was sonst niemand berichtet. Er datiert (Lc. 1, 3) ausdrücklich das Auftreten Jesu auf die Zeit dieses Herodes; er erzählt (8, 3), daß unter den Frauen, die Jesus nachfolgten, das Weib eines Epitropos des Herodes, Joanna, sich befunden habe (vgl. 24, 10) und (Act.

sonen, deren Zeit bekannt war oder sich leicht feststellen ließ [1], nur die Mitteilungen, daß die von dem jerusalemischen Propheten Agabus geweissagte allgemeine Hungersnot „unter Claudius" wirklich eingetreten (11, 28) und daß „damals" [2] (12, 1) von dem Könige Herodes (Agrippa I.) eine Christenverfolgung in Szene gesetzt worden sei (die Erwähnung des Herodes verführte ihn zu einer Digression über die Umstände, unter denen Herodes bald darauf gestorben ist: Feindschaft mit den Tyriern und Sidoniern. Der Kammerherr Blastus; der Übermut des Königs; mors persecutoris! 12, 20—23). Jene chronologische Mitteilung ist lediglich aus dem Interesse geflossen, die prophetische Weissagung zu beglaubigen; diese ergab sich mit innerer Notwendigkeit, da Herodes selbst (aus Gefälligkeit gegen die Juden) in die Geschicke der jungen Gemeinde eingegriffen hatte. Ein wirkliches chronologisches Interesse ist mithin weder hier noch dort nachzuweisen.

Auch in bezug auf die Geschichte in der Diaspora ist Claudius der einzige Kaiser, der genannt wird, und seine Erwähnung die einzige direkte chronologische Notiz. Als Paulus nach Korinth kam, fand er daselbst das jüngst aus Italien gekommene Ehepaar Aquila und Priscilla; sie hatten ihren Wohnort verlassen müssen *διὰ τὸ διατεταχέναι Κλαύδιον χωρίζεσθαι πάντας τοὺς Ἰουδαίους ἀπὸ τῆς Ῥώμης* (18, 2) [3]. Die Mittei-

---

13, 1) daß unter den geistlichen Spitzen der Urgemeinde von Antiochien ein Syntrophos („Vertrauter") des Herodes namens Menaën gewesen sei. Er teilt (Lc. 13, 32) einen sonst unbekannten Ausspruch Jesu in bezug auf Herodes mit, und er läßt (Lc. 23, 7 ff.) Jesus von Pilatus zu Herodes zur Aburteilung geschickt werden.

1) Gamaliel (5, 34; 22, 3); der Hohepriester Hannas und Kaiphas und Johannes [Jonathas] und Alexander (4, 6); der Hohepriester Ananias (23, 2; 24, 1 f.); der Prokurator Felix (23, 6 usw.); die Gemahlin des Felix, Drusilla (24, 24); der Prokurator Festus (24, 27 usw.); der König Agrippas II. und Bernike (25, 13 usw.). Die Erwähnung der äthiopischen Königin Kandake (8, 27) bietet kein indirektes chronologisches Datum, da die äthiopischen Königinnen damals, und auch später noch, so hießen.

2) *κατ᾽ ἐκεῖνον τὸν καιρόν.* Weiß bezeichnet den Ausdruck als chronologisch unpassend, da er sich auf die Epoche der ersten Entstehung einer heidenchristlichen Gemeinde beziehe, diese aber weit zurückgelegen habe. Allein er bezieht sich auf die Hungersnot, bzw. die Reise des Barnabas und Paulus nach Jerusalem und ist daher nicht unrichtig.

3) In beiden Fällen (hier und 11, 28) hat Lukas alle Titel weggelassen und nur den einen Namen des Kaisers genannt. Schon hier fällt die

lung ist auch hier nicht um der Chronologie willen geschehen, sondern ist eine beiläufige. Daß Lukas die Maßregel kennt und erwähnt, zeigt, daß er sich für die Geschicke und das Verhalten der Juden in der Diaspora interessierte. Außer dieser Nachricht werden ein paar illustre Personen erwähnt, wie der Prokonsul Sergius Paulus auf Cypern (13, 7) und der Prokonsul Gallio in Korinth (18, 12 f.). Sie mußten aus inneren Gründen bzw. Motiven genannt werden; mit chronologischen Absichten hat ihre Erwähnung nichts zu tun[1].

Es läßt sich somit nicht nachweisen, daß Lukas an irgendeiner der wenigen Stellen, wo er tatsächlich chronologisches Material aus der Zeitgeschichte beibringt, von einem chronologischen Interesse geleitet gewesen ist. Eine solche Stelle wie Lc. 3, 1, welche die chronologische Situation grundlegend determiniert, fehlt in der Apostelgeschichte vollkommen. Auch ist die Behandlung der Geschichte des Christentums in der Diaspora und in Palästina nicht verschieden.

II. Bestimmte Angaben von Jahren, Monaten und Tagen.

Jahres- und Monatsangaben kommen nur an folgenden Stellen vor[2]:

11, 26 Barnabas und Paulus blieben (zur Pflege der jugendlichen Gemeinde) ein volles Jahr (*ἐνιαυτὸν ὅλον*) in Antiochien.

Konstanz seiner Ausdrucksweise auf. — Orosius gibt ein Datum für das Claudius-Gebot; man weiß aber nicht, woher er es hat. Einem Bedenken unterliegt es nicht.

1) In bezug auf das allgemein-geschichtliche und heidnisch-kultische Material vgl. noch den Chiliarchen Claudius Lysias (23, 26), den Hauptmann Julius (27, 1); die *σπεῖρα Ἰταλική* (10, 1) und die *σπεῖρα Σεβαστή* (27, 1) — man beachte die Übereinstimmung —; die Epikureer und Stoiker (17, 18; es fällt auf, daß die Akademiker nicht genannt sind; sollten sie in keinen Gegensatz zu Paulus gebracht werden?); den Areopag (17, 19); den Areopagiten Dionysius (17, 34); die *στρατηγοί* in Philippi (16, 20); die Politarchen in Thessalonich (17, 6); die Asiarchen (19, 31), die Schule des Tyrannus (19, 9), den *γραμματεύς* (19, 35), die *ἀγοραῖοι καὶ ἀνθύπατοι* (19, 38) und die *ἔννομος ἐκκλησία* in Ephesus (19, 39); Zeus und Hermes (14, 12); die große Artemis (19, 27); die *πόλις νεωκόρος* (19, 35); die Dike (28, 4); die Dioskuren (28, 11); der unbekannte Gott in Athen (17, 23). Jeder Zug sitzt hier und ist richtig.

2) Außer Betracht können die Stellen bleiben, in denen bei Kranken Jahre angegeben werden, s. 4, 22 und 9, 33.

17, 2 an drei Sabbaten (ἐπὶ σάββατα τρία) predigte Paulus in Thessalonich in der Synagoge, war also fast einen Monat in dieser Stadt.

18, 11 Paulus blieb bei seinem ersten Aufenthalt ein Jahr und sechs Monate (ἐνιαυτὸν καὶ μῆνας ἕξ) in Korinth.

19, 8 Paulus lehrte bei seinem Aufenthalt in Ephesus drei Monate (ἐπὶ μῆνας τρεῖς) in der dortigen Synagoge, sodann

19, 10 lehrte er ebendort zwei Jahre (ἐπὶ ἔτη δύο) in der Schule des Tyrannus. Beide Zeiträume zusammen werden

20, 31 als ein Zeitraum von drei Jahren (τριετίαν) bezeichnet.

20, 3 Paulus verweilte zum zweitenmal drei Monate (ποιήσας μῆνας τρεῖς) in Hellas (Korinth).

[24, 10 Felix ist zur Zeit, als Paulus zum erstenmal vor ihm stand, seit vielen Jahren (ἐκ πολλῶν ἐτῶν) Prokurator in Judäa].

[24, 17 Paulus ist nach Verlauf mehrerer Jahre (δι' ἐτῶν πλειόνων) wieder nach Jerusalem zurückgekehrt, um eine Almosenspende zu überbringen].

24, 27 Nach zwei Jahren (διετίας πληρωθείσης) — gerechnet von dem ersten Verhör des Paulus — wurde dem Felix in Festus ein Nachfolger gesetzt[1].

1) Wellhausen (Nachr. d. K. Gesellsch. d. Wissensch. z. Göttingen, 12. Jan. 1907, S. 8 f.) bemerkt hier — er hat unter den Exegeten für diese Erklärung meines Wissens keinen Vorgänger — folgendes: „Man bezieht die διετία allgemein auf den Aufenthalt des Paulus in Jerusalem (lies: Cäsarea), und findet es dann ganz folgerecht für die Erzählung des Lukas charakteristisch, daß er aus einem mehr als zweijährigen Zeitraum im apostolischen Leben des Paulus nur über den Verlauf seines Prozesses zu berichten wisse. Die Annahme eines zweijährigen Stillstandes in dem eng zusammenhängenden Verlauf des Prozesses, der naturgemäß und notwendig den eigentlichen Gegenstand der Erzählung bildet, ist aber vielmehr charakteristisch für die Ausleger, die allesamt sich auf eine exegetische Möglichkeit verbeißen. Es ist ebensogut möglich und liegt sogar viel näher, die zitierten Worte dahin zu verstehen, daß Felix nach Ablauf von zwei Jahren seiner Amtsführung abtrat, und dies Verständnis befreit von dem absurden Hiatus in dem Prozeß des Paulus. Man hat sich wahrscheinlich durch die πολλὰ ἔτη in 24, 10 täuschen lassen. Als ob es dem Lukas in den Reden auf historische Genauigkeit ankäme und nicht auf das, was ihm gerade zum Zweck paßt! Er widerspricht ja in den rhetorischen Referaten beständig seiner eigenen Erzählung (??). In 24, 10 aber braucht er noch gar nicht an 24, 27 gedacht zu haben. Zu

28, 11 Nach 3 Monaten (μετὰ τρεῖς μῆνας) verließ Paulus die Insel Malta.

28, 30 Paulus blieb in Rom zwei volle Jahre (διετίαν ὅλην) in eigener Mietswohnung.

Hierzu kommen folgende Angaben von Tagen:

1, 3 Vierzig Tage (δι' ἡμερῶν τεσσεράκοντα) ließ sich Jesus nach seiner Auferstehung sehen.

[9, 9 Drei Tage (ἡμέρας τρεῖς) war Saulus nach der Christophanie blind].

10, 30 Drei Tage vor dem Besuch des Petrus bei Cornelius (ἀπὸ τετάρτης ἡμέρας) hatte dieser die Vision.

20, 6 Binnen fünf Tagen (ἄχρι ἡμερῶν πέντε) kamen wir von Philippi nach Troas.

20, 6 Sieben Tage (ἡμέρας ἑπτά) blieben wir in Troas.

21, 4 Sieben Tage (ἡμέρας ἑπτά) blieben wir in Tyrus.

21, 7 Einen Tag (ἡμέραν μίαν) blieben wir in Ptolemais.

---

untersuchen, ob Felix wirklich schon Ende 54 oder Anfang 55 abgesetzt wurde, ist nicht meine Sache."

Diese Erklärung kann m. E. nicht bestehen; denn 1. dem Lukas ist Paulus und nicht Felix die Hauptfigur; daß er die Amtsdauer eines Prokurators anzugeben für nötig gehalten haben soll, wäre singulär und weder durch den Kontext noch durch sein allgemeines Verfahren als Erzähler motiviert; 2. die vorangehenden Worte: *διὸ καὶ ὁ Φῆλιξ πυκνότερον τὸν Παῦλον μεταπεμπόμενος ὡμίλει αὐτῷ*, bereiten die Angabe, daß eine längere Zeit dabei verflossen sei, trefflich vor, während sie ohne jede Beziehung auf die supponierte Angabe der Amtsdauer des Felix sind; 3. Felix hat länger als zwei Jahre sein Amt verwaltet, worüber ein Zweifel nicht bestehen kann, und Lukas selbst sagt das wenige Verse vorher. Ihm ohne Not einen exorbitanten Widerspruch aufzubürden, ist mißlich; 4. *διετία* kann aber auch nicht als allgemeiner technischer Ausdruck für die Zeitdauer der Prokuratur verstanden werden (so daß *διετίας πληρωθείσης* einfach heißen würde: „nach dem Ablauf der Amtszeit"); denn die Zeitdauer war damals nicht festgelegt (s. Hirschfeld, Die kaiserl. Verwaltungsbeamten, 2. Aufl. 1905, S. 445 ff.), und *διετία* findet sich wenige Kapitel später (28, 30) in nichttechnischem Sinn; 5. von einem absurden Hiatus im Prozeß des Paulus, der nach der herkömmlichen Interpretation entstände, darf man nicht reden; denn wo Lukas Jahresangaben macht, sagt er niemals, was in diesem Zeitraum an Einzelheiten passiert ist, sondern überläßt es dem Leser, dies aus dem Kontext bzw. der generellen Angabe über die Situation des Apostels zu entnehmen. Die Angabe in 24, 27, auf Paulus bezogen, ist also den übrigen Jahresangaben, in bezug auf den Aufenthalt des Apostels in den großen Städten, konform (s. o.).

24, 1 Nach fünf Tagen (μετὰ πέντε ἡμέρας), gerechnet von der Überführung des Paulus nach Cäsarea, kam der Hohepriester Ananias dorthin.

24, 11 Nicht mehr als zwölf Tage (οὐ πλείους εἰσίν μοι ἡμέραι δώδεκα) sind es, sagt Paulus, seitdem ich nach Jerusalem gekommen bin.

25, 1 Drei Tage nach seinem Amtsantritt in der Eparchie (μετὰ τρεῖς ἡμέρας) kam Festus nach Jerusalem.

25, 6 Nach nicht mehr als acht bis zehn Tagen (ἡμέρας οὐ πλείους ὀκτὼ ἢ δέκα) kehrte Festus nach Cäsarea zurück.

27, 27 Die vierzehnte Nacht (τεσσαρεσκαιδεκάτη νύξ) in dem schweren Sturm (**27, 33**).

28, 7 Drei Tage (τρεῖς ἡμέρας) beherbergte Publius auf Malta den Paulus.

28, 12 Drei Tage (ἡμέρας τρεῖς) blieben wir in Syrakus.

28, 13 Nach einem Tag (μετὰ μίαν ἡμέραν) fuhren wir von Rhegium ab.

28, 13 In zwei Tagen (δευτεραῖοι) kamen wir nach Puteoli.

28, 14 Sieben Tage (ἡμέρας ἑπτά) blieben wir in Puteoli bei den Brüdern.

28, 17 Drei Tage nach seiner Ankunft in Rom (μετὰ ἡμέρας τρεῖς) rief Paulus die Vorsteher der dortigen Judenschaft zu sich.

Hinzu kommen endlich die Stellen, in denen der nächste Tag bezeichnet wird:

Stellen	
10, 9; 10, 23; 10, 24; 14, 20; **20, 7**; **21, 8**; 22, 30; 23, 32; 25, 6; 25, 23	ἡ ἐπαύριον (ἡμέρα)
4, 3; 4, 5; [23, 15]; 23, 20; 25, 22	ἡ αὔριον (ἡμέρα) oder αὔριον

Stellen	
[7, 26]; **16, 11**; **20, 15**; **21, 18**; 23, 11	ἡ ἐπιούσῃ (auch mit ἡμέρα oder νύξ)
20, 15; **27, 3**	ἡ ἑτέρα (ἡμέρα)
20, 15; 21, 26; [13, 44 LA unsicher]	ἡ ἐχομένη (21, 26 mit ἡμέρα, 13, 44 mit σάββατον)
21, 1; 25, 17; **27, 18**	ἡ ἑξῆς ἡμέρα (in 27, 18 folgt ἡ τρίτη)

Aus dieser Tabelle ergeben sich folgende Schlüsse:

1. Genaue Angaben größerer Zeiträume finden sich in dem Buche ausschließlich in bezug auf das Verweilen bzw. die Wirksamkeit des Paulus an einem Hauptort: Paulus war ein volles Jahr in Antiochien, fast einen Monat in Thessalonich, 18 Monate in Korinth, 3 Monate + 2 Jahre (also eine *τριετία*) in Ephesus, 3 Monate in Hellas (bei dem zweiten Aufenthalt), 2 Jahre (*διετία*) in Cäsarea in der Gefangenschaft, [3 Monate auf Malta] und 2 volle Jahre (*διετίαν ὅλην*) in Rom[1]. Die Dauer der Wirksamkeit des Apostels an diesen Plätzen war dem Lukas so wichtig, daß er sie ausdrücklich angegeben hat. Für die inneren Entwicklungen der Gemeinden hatte er, soweit sie es nicht mit Juden und Heiden zu tun hatten, bekanntlich kein Interesse in seinem Buch verraten; aber wie lange sie das Glück gehabt haben, den Apostel in ihrer Mitte zu sehen, dafür hat er ein sehr lebhaftes Interesse besessen und hat es zum Ausdruck gebracht. Zur Feststellung der absoluten Chronologie sind diese pünktlichen Angaben neben den Beziehungen auf die Zeitgeschichte fast allein brauchbar.

An diese zehn Angaben über eine längere Wirksamkeit des Paulus an bestimmten Orten schließen sich gleichartig die fünf an, bei denen es sich nur um eine Zeitdauer von Tagen handelt: 7 Tage blieben wir in Troas, 7 Tage in Tyrus, einen Tag in Ptolemais; 10 Tage war Paulus das letzte Mal in Jerusalem, 7 Tage blieben wir in Puteoli (an allen diesen Orten waren Brüder).

2. Von diesen fünf Angaben aber gehören vier — und von den zehn eine — in einen anderen Zusammenhang, nämlich in die tagebuchartigen Aufzeichnungen des Wirberichts. Dieser umfaßt 21 Tagesangaben (inkl. einer gleichartigen Monatsangabe, des Aufenthalts in Malta, s. oben), und innerhalb dieses Berichts sind dem Verfasser die Zeiten, in denen die einzelnen Strecken der Reise zurückgelegt worden sind, scheinbar ebenso wichtig wie die Zeiten des Aufenthalts an einem Ort[2]. Von **20, 6** an

1) Die zwei Stellen, die ich oben bei den Jahren und Monaten noch angeführt, aber eingeklammert habe, kommen nicht in Betracht; denn in 24, 10. 17 wird nur beiläufig von mehreren Jahren, ohne nähere Angaben, gesprochen.

2) Zu den chronologischen Angaben im „Wirbericht" kommt auch

bis zur Ankunft in Jerusalem läßt sich eine zusammenhängende Rechnung aufstellen. Nach **20, 6** brach man von Philippi nach den Tagen der Ungesäuerten auf, und Paulus wollte zu Pfingsten in Jerusalem sein. Er hatte also ca. 44 Tage verfügbar. 5 Tage waren es von Philippi bis Troas, 7 Tage Aufenthalt in Troas, x Tage Reise bis Mitylene, 1 Tag bis Chios, 1 Tag bis Samos, 1 Tag bis Milet, x Tage Aufenthalt in Milet, 1 Tag bis Kos, 1 Tag bis Rhodus, x Tage bis Patara, x Tage von Patara bis Tyrus, 7 Tage in Tyrus, 1 Tag bis Ptolemais, 1 Tag in Ptolemais, 1 Tag bis Cäsarea, „mehrere" Tage in Cäsarea, x Tage Reise von Cäsarea nach Jerusalem. Es sind also 27 Tage bestimmt; für die 6 unbestimmten Zeiträume bleiben also ca. 17 Tage. Die Reise von Troas bis Mitylene dauerte wohl einen Tag; in Milet wird sich Paulus auch nur einen Tag aufgehalten haben, sonst hätte er auch nach Ephesus selbst gehen können; von Rhodus bis Patara kam man in einem Tag; von Patara nach Tyrus dauerte die Reise mindestens 5 Tage (Chrysostomus), von Cäsarea nach Jerusalem 2 Tage. Also bleiben etwa 6 bis 7 Tage für den Aufenthalt in Cäsarea. Allerdings steht nicht ausdrücklich da, daß Paulus wirklich zum Fest in Jerusalem eingetroffen ist; aber man darf das als wahrscheinlich annehmen (Weiß bestreitet es; aber hätte der Erzähler dann den ganzen Plan überhaupt erwähnt?). In Jerusalem blieb er kaum eine Woche, dann wurde er nach Cäsarea übergeführt. Übrigens hat Lukas nicht selbst gerechnet, sonst hätte er nicht Posten unbestimmt gelassen.

3. Zu diesen beiden großen Gruppen chronologischer Angaben treten noch zwei kleinere Gruppen, nämlich die vier unbedeutenden, zum Erzählungstypus gehörigen Tagesangaben in der Corneliusgeschichte (c. 10)[1] und die vierzehn (13) wichtigen Tagesangaben in bezug auf den (letzten) Aufenthalt in Jerusalem und in Cäsarea (21, 26—26, 32).

noch die Stelle (**27, 12**), an der mitgeteilt wird, daß man sich auf der Schiffahrt, als man Kreta berührte, am Anfang des Winters befand.

1) Wer die Art, wie diese Geschichte erzählt ist, sorgfältig mit den Erzählungen der Vorgänge in Philippi, Korinth, Ephesus usw. vergleicht, kann nicht verkennen, daß Lukas hier aus der Anschauung oder aus primären Quellen geschöpft hat, dort aber einer bereits stilisierten Überlieferung folgt, in der viele konkrete Züge schon verwischt waren, einzelne sich aber noch erhalten hatten.

4. Vereinzelt finden sich nur noch folgende chronologische Angaben in dem Buch: 1. daß sich Jesus nach seiner Auferstehung 40 Tage lang hat sehen lassen (1, 3) —, 2. daß Petrus und Johannes bis zum nächsten Morgen gefänglich eingezogen blieben (4, 3. 5) —, 3. daß Paulus nach seiner Vision drei Tage blind war (9, 9) —, 4. die Erwähnung des nächsten Sabbats bzw. Tages in c. 13, 44 und 14, 20 —, 5. die Mitteilung, daß Paulus drei Tage nach seiner Ankunft in Rom die Spitzen der Judenschaft zu sich einlud (28, 17). Von diesen sind die 2., 3. und 4. unerheblich. Die 5. schließt sich eng an die Tagesangaben des unmittelbar vorhergehenden „Wirberichts" an; die 1. — sie findet sich sonst nirgends in der gleichzeitigen Literatur, und wo sie in der späteren vorkommt, ist sie aus unserer Stelle geflossen — kann nur aus der messianischen Legende abgeleitet werden und ist gewiß konstruiert, aber nicht von Lukas selbst[1].

Überblickt man alle diese Zeitangaben in der hier gegebenen Gruppierung, so machen sie den günstigsten Eindruck und zeigen, daß, vom chronographischen Standpunkt aus gesehen, unser Geschichtswerk mit der Gattung der späteren apokryphen Apostelgeschichten und mit sonstigen Fabelbüchern schwerlich zusammengestellt werden darf[2]. Wo Lukas nicht selbst dabei war und daher Tagesangaben bieten konnte, hat er sich damit begnügt, die Zeit des Aufenthalts des Paulus in

1) Die Art, wie Paulus I. Kor. 15 über die Christusvisionen berichtet und seine eigene miteinschließt, macht es ganz unwahrscheinlich, daß er die Abgrenzung von 40 Tagen gekannt bzw. gebilligt hat; auch das „*ἐν πολλοῖς τεκμηρίοις ὀπτανόμενος αὐτοῖς καὶ λέγων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*" wird von ihm ausgeschlossen. „Vierzig Tage" ist eine bedeutungsvolle heilige Zahl (s. die 40 Tage der Versuchung in der Wüste). Man wundert sich nur, daß man den Zeitraum nicht bis zum Pfingstfest (s. u.) erstreckt hat und dadurch einen Hiatus entstehen ließ. So viel gute Erinnerung in bezug auf die Zahl von 40 Tagen wird man annehmen dürfen, daß die Rückkehr der Jünger aus Galiläa nach Jerusalem innerhalb dieser Zeit (oder bei ihrem Ausgang?) wirklich erfolgt ist. Die jerusalemischen Visionen, die sich dann noch (aber vor dem Pfingstfest) ereignet haben, sind von der späteren Legende in die Osterzeit verlegt worden.

2) Deshalb hat auch das „Wir" der Apostelgeschichte nichts mit dem willkürlichen stilistischen „Wir" in späteren Apostel- und Märtyrererzählungen zu tun. In einzelnen Fällen mag jenes „Wir" das Vorbild für diese erbauliche Novellistik gewesen sein.

den Zentren seiner Wirksamkeit nach Jahren und Monaten zu ermitteln und anzugeben. Sonst hat er auf direkte chronologische Mitteilungen fast durchweg verzichtet. Eine Ausnahme bilden nur die Tagesangaben bei dem letzten Aufenthalt in Jerusalem und in Cäsarea; aber 1. ist es möglich, daß hier Lukas selbst Augenzeuge gewesen ist, 2. geben diese Mitteilungen zu Beanstandungen keinen Anlaß. War er nicht selbst zugegen — was mir wahrscheinlich ist —[1], so hat er hier vortreffliche Berichte zur Verfügung gehabt[2]. Was aber die Angaben über den längeren Aufenthalt in den Zentren betrifft — sie setzen eingehende Erkundigungen voraus —, so können wir sie nur zum Teil und ungenügend aus den Briefen des Paulus kontrollieren[3]. Soweit aber eine Prüfung möglich ist, halten alle Angaben stand[4]. Sie beziehen sich sämtlich oder fast sämtlich auf die Zeiten seiner Mitarbeit mit Paulus und auf die zwischen ihnen liegenden Perioden. In jenen rechnet er nach Tagen, in diesen nach Jahren und Monaten; sonst — d. h. in der ganzen ersten Hälfte — verzichtet er fast durchweg auf chronologische Daten. Kann man einen vertrauenerweckenderen Tatbestand wünschen[5]?

---

1) Vorbehalten bleibt dabei, daß Lukas zur Zeit des Festus wieder nach Cäsarea gekommen ist.

2) Damit ist natürlich die Zuverlässigkeit der in diesem Abschnitt besonders zahlreichen Reden und mancher anderer Züge nicht gedeckt.

3) Noch weniger vermögen wir die Zeitangaben in dem Wirbericht zu kontrollieren; aber nach ihrer ganzen Haltung bedürfen diese auch einer Kontrolle nicht.

4) Man hat aus den Thessalonicherbriefen schließen wollen, daß Paulus länger in der Hauptstadt Mazedoniens geweilt haben muß, als die Apostelgeschichte berichtet. Aber zur Beanstandung liegt auch hier kein durchschlagender Grund vor.

5) Der Vollständigkeit wegen mag hier noch ein Blick auf die Tageszeiten- und Stundenangaben geworfen werden. Die Mitteilung, daß das Erzählte in der Nacht geschah, ergab sich von selbst bei den Traumvisionen **16, 9**; 18, 9; 23, 11 und **27, 23** (*διὰ τῆς νυκτός*, *ἐν νυκτί*, *τῇ ἐπιούσῃ νυκτί* und *ταύτῃ τῇ νυκτί*), bei den wunderbaren Vorgängen im Gefängnis 5, 19; 12, 6 und 16, 25. 33 (*διὰ τῆς νυκτός*, *τῇ νυκτὶ ἐκείνῃ*, *κατὰ τὸ μεσονύκτιον* und *ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ τῆς νυκτός*) und bei den heimlichen Veranstaltungen in Damaskus 9, 25 (*νυκτός*), 17, 10 in Thessalonich (*διὰ νυκτός*) und 23, 23. 31 in Jerusalem (*ἀπὸ τρίτης ὥρας τῆς νυκτός* und *διὰ νυκτός*). Sonst wird nur noch in dem „Wirbericht“ (Schiffsbruchgeschichte)

Aber die Kehrseite dieses Tatbestandes — keine erfundenen Zahlen! — ist, daß die Geschichte der Urgemeinde von Jerusalem und der ältesten Mission in Palästina von aller Chronologie so gut wie entblößt ist. Nur das Datum für den grundlegenden Aufenthalt des Paulus in Antiochien[1] und die Erwähnung der Hungersnot unter Claudius und des Herodes Agrippa[2] heben sich aus dieser Leere heraus und verdienen darum besondere Beachtung und Aner-

die 14. Nacht und die Mitternacht (*κατὰ μέσον τῆς νυκτός*) erwähnt (27, 27) und ebendort von Pauli Predigt in Troas erzählt, daß sie *μέχρι μεσονυκτίου* (20, 7), ja *ἄχρι αὐγῆς* (20, 11) sich hingezogen habe. In 28, 23 wird mitgeteilt, daß die Versammlung in Rom, in welcher Paulus den Juden die Lehre von Christus apologetisch dargelegt hat, *ἀπὸ πρωῒ ἕως ἑσπέρας* gedauert hat; 22, 6 bzw. 26, 13 wird erzählt, daß Paulus die Christusvision *περὶ μεσημβρίαν* bzw. *ἡμέρας μέσης* erlebt habe (in c. 9, 3 fehlt diese Angabe), und 4, 3 hören wir, daß die Gefangensetzung der Apostel am Abend erfolgt sei, endlich 5, 21, daß die befreiten Apostel *ὑπὸ τὸν ὄρθρον* in den Tempel gegangen seien; beide Angaben ergeben sich fast von selbst aus dem Zusammenhang. — Was die Stunden anlangt, so ist *ὥρα* pleonastisch bzw. nicht streng technisch in 10, 30 (*μέχρι ταύτης τῆς ὥρας*), 16, 18 (*αὐτῇ τῇ ὥρᾳ*), 16, 33 (*ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ*) und 22, 13 (*αὐτῇ τῇ ὥρᾳ*). Als Gebetsstunde kommt *ὥρα* in 3, 1 (*ἐπὶ τ. ὥραν τ. προσευχῆς τ. ἐννάτην*), 10, 3. 30 (*ὡσεὶ ὥραν ἐννάτην τ. ἡμέρας* bzw. *ἐνάτην*) und 10, 9 (*περὶ ὥραν ἕκτην*) vor, sonst nur noch an vier Stellen, nämlich 2, 15 (die Pfingsterscheinung erfolgte in der dritten Stunde des Tages; dies wird ausdrücklich berichtet, um den Verdacht, als seien die Jünger trunken gewesen, abzuweisen), 5, 7 (Sapphiras Betrug und plötzlicher Tod erfolgte drei Stunden nach dem ihres Gatten), 19, 34 (der ephesinische Pöbel schrie *ἐπὶ ὥρας δύο*) und 23, 23 (die Stelle ist oben mitgeteilt). Gewiß sind nicht alle diese Nachrichten gleich glaubwürdig, aber weder liegt in ihnen irgendein tendenziöses System noch gehen sie auch dort, wo sie etwas Konventionelles haben, über die Mittel hinaus, deren sich auch die beste Geschichtschreibung der alten Zeit bedient hat.

1) Daß dieses in der ersten Hälfte des Buches einzigartig ist, läßt vermuten, daß das über die Mission in Antiochien Überlieferte, seine Quelle betreffend, entweder zu den Nachrichten des zweiten Teils gehört oder doch an Güte ihnen nicht nachsteht.

2) Diese Erwähnung liefert uns das beste Datum für die absolute Chronologie der ersten Hälfte des apostolischen Zeitalters. Die Verfolgung der Apostel durch Herodes Agrippa (Herr über Judäa 41—44), der der Tod des Königs bald folgte, hat nicht lange vor dem Jahre 44, dem Todesjahre des Herodes, stattgefunden. Damals verließen die Apostel Jerusalem. Nun sagt eine sehr alte Überlieferung (s. meine Chronologie I, S. 243 f.),

kennung. Ob es dem Verfasser gelungen ist, die Ereignisse der ersten Periode in richtiger Reihenfolge mitzuteilen, dafür besitzen wir also keine Gewähr[1], und die absolute Chronologie wird für das Einzelne vollends schwierig. Was die Reihenfolge betrifft, so darf und muß man z. B. fragen, ob die Apostelergänzungswahl (wenn sie überhaupt und in dieser Weise stattgefunden hat) in die ersten 40 Tage fällt, ob die verschiedenen Gefangenschaften von Aposteln wirklich zu unterscheiden sind, wann die Bekehrung des Paulus stattgefunden hat, wann die Samariterbekehrung (bei der ganze Dörfer zahlreich christianisiert worden sein sollen; 8, 25), wann die Mission des Philippus an der Küste und die Bekehrung des Cornelius, wann die Gründung der ersten heidenchristlichen Gemeinde zu Antiochien, vor allem aber ob die Reise des Paulus nach Jerusalem 11, 30; 12, 25 richtig von der Reise c. 15 unterschieden ist. Aber wenn hier auch noch mehr unsicher oder irrig sein sollte, als die durchschnittliche Kritik anzunehmen pflegt[2], so fiele auf den Verfasser kein schwerer Vorwurf; denn er hat keine chronographische Plusmacherei getrieben, sondern uns deutlich gesagt, für welche Berichte allein ihm Daten zu Gebote gestanden haben. Bevor wir aber abschließend sein chronologisches Verfahren würdigen können, ist es noch nötig, sowohl die Angaben ins Auge zu fassen, bei denen er Festzeiten anführt, als auch die unbestimmten chronologischen Mitteilungen zu würdigen.

III. Angaben von Festzeiten.

Es ist die paradoxeste Erscheinung in chronologischer Hinsicht in der Apostelgeschichte, daß in diesem Buch eines Griechen,

---

die Apostel seien einer Anweisung Jesu gemäß zwölf Jahre in Jerusalem geblieben. Unzweifelhaft ist die Anweisung erfunden worden, um den Weggang der Jünger im 12. Jahr zu rechtfertigen. Sie führt auf das Jahr 42, und eben das wird durch Act. 12, 1 ff. 17 bestätigt: „Petrus ging an einen anderen Ort", während 8, 1 darauf Gewicht gelegt wird, daß die Apostel bei der ersten Verfolgung in Jerusalem geblieben sind.

1) In 5, 36 (Theudas) liegt wahrscheinlich ein grober chronologischer Verstoß vor.

2) Nach meiner Meinung ist das nicht der Fall.

geschrieben für einen vornehmen Griechen [1], nicht selten auf die jüdischen Feste verwiesen wird und sie als bekannt vorausgesetzt werden. Nicht aus den Quellen stammen diese Angaben, oder höchstens zum Teil — sie sind in der zweiten Hälfte des Buches ebenso zahlreich wie in der ersten und fehlen auch in den „Wirstücken“ nicht. Diese Beobachtung legt die Erklärung nahe, daß Lukas schon vor seiner Bekehrung zu Christus mit dem Judentum der Diaspora Fühlung gehabt hat [2] und daß er eine solche Fühlung auch bei seinem Adressaten und bei der großen Mehrzahl seiner Leser voraussetzen durfte. Von hier aus bestätigt sich der einst von Renan ausgesprochene Satz, daß es im apostolischen Zeitalter nur wenige Heidenchristen gegeben haben wird, die nicht, bevor sie Christen wurden, mit dem Judentum in Berührung gekommen waren.

Die Stellen, die hier in Betracht kommen, sind folgende [3]:

1, 12 Die Distanz wird mit der Maßzahl „ein Sabbatweg“ gegeben, die Kenntnis der Länge eines solchen also vorausgesetzt.

20, 7 Der christliche Feiertag heißt *ἡ μία τῶν σαββάτων* (wird also nach dem jüdischen Festtage benannt).

2, 1 und **20, 16** *ἡ ἡμέρα τῆς πεντακοστῆς* — wann Pfingsten fällt, wird als bekannt vorausgesetzt [4].

---

1) Daß dieser vornehme Grieche „Theophilus“ von Geburt an geheißen hat, ist möglich, aber wahrscheinlich ist es nicht. Entweder hat Lukas seinem Adressaten neben dem hohen weltlichen Titel „*κράτιστος*“ (Lc. 1, 4) einen hohen geistlichen gegeben oder der Adressat nannte sich selbst als Christ „Theophilus“, wie sich wenige Jahrzehnte später der Christ Ignatius „Theophorus“ genannt hat.

2) Auch aus seiner unverächtlichen Kenntnis des Alten Testaments folgt dies mit Wahrscheinlichkeit.

3) Abgesehen muß natürlich von den Stellen werden, wo erzählt wird, daß Paulus am Sabbat in die Synagoge kam und dort lehrte. Den „Sabbat“ kannte gewiß jeder Leser, und der Bericht über die Sabbatspredigten des Paulus in den Synagogen (am Anfang der Missionstätigkeit in jeder Stadt) ist als glaubwürdige Tatsache hinzunehmen (anders einige Kritiker der Apostelgeschichte), zumal da auch der „Wirbericht“ dies überliefert hat (**16, 13**).

4) Die Fassung von 2, 1 ist übrigens so geartet, daß man zweifelhaft sein kann, ob der Verf. hat sagen wollen, die Ausgießung des Geistes sei am Pfingsttag selbst erfolgt. Näher liegt es anzunehmen, daß sie kurz vorher erfolgte. Die Sache ist vielleicht absichtlich im dunklen gelassen.

12, 3 und **20, 6** *ἦσαν ἡμέραι τῶν ἀζύμων* und *ἐξεπλεύσαμεν μετὰ τὰς ἡμέρας τῶν ἀζύμων* — wann diese Tage fallen, wird nicht gesagt, ist also bekannt.

12, 4 Herodes wollte *μετὰ τὸ πάσχα* den Petrus dem Volke preisgeben — die Zeit des Passah ist also bekannt.

27, 9 *ὄντος ἤδη ἐπισφαλοῦς τοῦ πλοὸς διὰ τὸ καὶ τὴν νηστείαν ἤδη παρεληλυθέναι* — gemeint ist das Fasten am großen Versöhnungstag; der Rekurs auf den jüdischen Festkalender ist hier ganz besonders merkwürdig; man nahm eben auch als Heidenchrist zunächst ein Stück Judentum mit auf, wenn man Christ wurde.

21, 23. 27 *αἱ ἑπτὰ ἡμέραι (τοῦ ἁγνισμοῦ)* — die Leser wissen, daß ein solches jüdisches Gelübde sieben Tage dauert[1].

Was die Glaubwürdigkeit dieser nach dem jüdischen Festkalender gegebenen und in den verschiedensten Zusammenhängen auftretenden Zeitbestimmungen betrifft, so kann man nur bei 2, 1 Bedenken erheben.

Außer diesen Stellen muß aber noch auf den meines Wissens ungriechischen, weitschichtigsten Gebrauch von „*ἡμέραι*" bei Zeitbestimmungen aller Art verwiesen werden. Im Lukasevangelium finden sich *ἡμέρα* und *ἡμέραι* 84 mal, in der Apostelgeschichte 94 mal (bei Matthäus 46 mal, bei Markus 28 mal, bei Johannes 31 mal). Die zahlreichen Verbindungen, in denen der Ausdruck steht, sind an vielen Stellen hebräische bzw. dem LXX-Griechisch nachgeahmte. Lukas hat dadurch — aber auch durch andere ähnliche Mittel, die ihm ganz geläufig gewesen sein müssen — seinem Stil wohl mit Absicht einen biblischen Charakter gegeben. Wir werden einen Teil dieser Stellen sofort kennen lernen, wenn wir uns zu seinen unbestimmten Zeitangaben wenden[2].

IV. Unbestimmte Zeitangaben.

1, 5 Ihr werdet mit dem Heiligen Geist getauft werden *οὐ μετὰ πολλὰς ἡμέρας* — bezeichnet wenige Wochen.

---

1) Auch an 5, 37 (*ἐν τ. ἡμέραις τ. ἀπογραφῆς*) darf vielleicht hier erinnert werden; doch genügt wohl die Verweisung auf Lc. 2, 1 f. Ferner an das hebraisierende *νύκτα καὶ ἡμέραν* 20, 31; 26, 7 (aber 9, 24 steht *ἡμέρας τε καὶ νυκτός*).

2) Im übrigen ist die Konkordanz sub „*ἡμέρα*" zu vergleichen.

1, 15 ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις — in den Tagen zwischen Himmelfahrt und Pfingsten — stand Petrus auf und schlug die Ergänzung des Apostelkollegiums vor.

5, 36 πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν (ganz unbestimmt in bezug auf die Länge der Zeit = vor dieser unsrer Gegenwart) trat Theudas auf.

6, 1 ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις (= damals; es wird näher bestimmt durch πληθυνόντων τῶν μαθητῶν) trat eine Spannung zwischen Hebräern und Hellenisten in der Urgemeinde ein [1].

8, 11 ἱκανῷ χρόνῳ (d. h. wohl Jahre lang) hat Simon M. seine Zaubereien in Samarien getrieben.

9, 19 Paulus war nach seiner Bekehrung ἡμέρας τινάς mit den damaszenischen Brüdern zusammen und begann sofort dort seine missionierende Tätigkeit [2].

9, 23 ὡς ἐπληροῦντο ἡμέραι ἱκαναί (es können Jahre gewesen sein) bereiteten die damaszenischen Juden einen Anschlag auf Paulus vor.

9, 37 ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις (d. h. als Petrus in Lydda weilte) geschah es, daß die Jüngerin Tabitha in Joppe starb.

9, 43 Petrus blieb in Joppe bei einem Gerber namens Simon ἡμέρας ἱκανάς (wie 8, 11 u. 9, 23 können es Jahre gewesen sein).

10, 48 Petrus ließ sich erbitten, in Cäsarea ἡμέρας τινάς (d. h. wenige Tage, s. 9, 19) zu bleiben.

11, 27 ἐν ταύταις ταῖς ἡμέραις, nämlich in der Ursprungszeit der antiochenischen Gemeinde oder genauer in der Zeit, da Barnabas und Paulus dort wirkten [3].

12, 1 κατ' ἐκεῖνον δὲ τὸν καιρόν, nämlich zur Zeit, als das

---

1) Vgl. in der Rede des Stephanus 7, 41: ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐμοσχοποίησαν. — Bemerkt sei auch, daß Petrus in seiner Rede die Bekehrung des Cornelius als ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων geschehen bezeichnet (15, 7) und daß Mnason im Wirbericht (21, 16) ein ἀρχαῖος μαθητής heißt.

2) Da v. 23 gesagt ist, der Aufenthalt in Damaskus habe ἡμέρας ἱκανάς gedauert, so muß unsere Stelle also paraphrasiert werden: „Schon nach wenigen Tagen, die er im Verkehr mit den damaszenischen Jüngern verbrachte, begann er sofort zu missionieren".

3) Ἐν ταύταις ταῖς ἡμέραις kann sich unmöglich auf v. 26b beziehen, sondern nur auf 26a.

in c. 11 von Antiochia Erzählte sich ereignete, wandte sich Herodes gegen die Kirche[1].

13, 31 Jesus zeigte sich nach seiner Auferstehung *ἐπὶ ἡμέρας πλείους*, d. h. 40 Tage.

14, 3 *ἱκανὸν χρόνον* wirkten Barnabas und Paulus in Ikonium (s. zu 8, 11; 9, 23 u. 9, 43).

14, 28 *χρόνον οὐκ ὀλίγον* blieben sie dann in Antiochien (soll wohl weniger besagen als *ἱκανὸν χρόνον*).

15, 33 *ποιήσαντες χρόνον* (ganz unbestimmt) scil. Judas und Silas in Antiochien.

15, 35 *Παῦλος κ. Βαρνάβας διέτριβον ἐν Ἀντιοχείᾳ* (ohne jede Zeitbestimmung, wie 12, 19).

15, 36 *μετὰ δέ τινας ἡμέρας* d. h. (s. 9, 19; 10, 48) nach wenigen Tagen regte Paulus bei Barnabas eine neue gemeinsame Missionsreise an (vorangeht das Apostelkonzil und die Erwähnung eines Aufenthalts des Barnabas und Paulus in Antiochien, der also nur ganz kurz gewesen ist.

16, 12 Wir blieben in Philippi *ἡμέρας τινάς*, also nur wenige Tage[2].

16, 18 Die Dämonische schrie uns *ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας* nach.

18, 1 *μετὰ ταῦτα*, d. h. nach dem Aufenthalt in Athen, kam Paulus nach Korinth.

18, 2 *προσφάτως* war Aquila aus Rom nach Korinth gekommen.

18, 18 Paulus blieb nach der Gerichtsverhandlung noch *ἡμέρας ἱκανάς* in Korinth, also eine lange Zeit (s. 9, 23. 43; 8, 11; 14, 3).

18, 23 Paulus blieb (das dritte Mal), *χρόνον τινὰ ποιήσας* (s. 15, 33) in Antiochien.

19, 22 Paulus blieb noch eine Zeitlang (*χρόνον*) in Asien[3], s. 15, 33; 18, 23.

---

1) Um eine unchronologische Einschaltung (Weiß) handelt es sich nicht, da der Ausdruck *κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρόν* sich nicht auf die Gründung der antiochenischen Gemeinde im engsten Sinn zu beziehen braucht, sondern die ganze Urgeschichte der Gemeinde, soweit sie erzählt ist, berücksichtigt.

2) Weiß sucht zu zeigen, daß sich das nicht auf die ganze Zeit ihres Aufenthalts in Philippi bezieht; aber das läßt sich m. E. nicht erweisen.

3) In 19, 21 geht ein ganz unbestimmtes *ὡς δὲ ἐπληρώθη ταῦτα* (der gute Fortschritt der Mission in Ephesus) voraus.

19, 23 *κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον*, nämlich in der letzten Zeit des Aufenthalts des Paulus in Ephesus, als die Abreise schon beschlossen war, brach eine Straßenrevolte aus.

21, 10 Wir blieben in Cäsarea *ἡμέρας πλείους*.

21, 15 *μετὰ δὲ τὰς ἡμέρας ταύτας* (nämlich dem Aufenthalt in Cäsarea) begaben wir uns nach Jerusalem.

21, 38 Paulus wird gefragt, ob er nicht der Ägypter sei, der *πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν* (s. 5, 36) als Verführer aufgetreten sei.

24, 24 *μετὰ δὲ ἡμέρας τινὰς* (also nach wenigen Tagen, s. 9, 19; 10, 48; 15, 36; 16, 12) ließ Felix den Paulus rufen, um von ihm über Christus zu hören.

25, 13 *ἡμερῶν δὲ διαγενομένων τινῶν* (s. zu 24, 24) kamen Agrippa und Bernike nach Cäsarea.

25, 14 sie verweilten *ἡμέρας πλείους* daselbst.

27, 7 *ἐν ἱκαναῖς δὲ ἡμέραις βραδυπλοοῦντες*, kamen wir mühsam nach Kreta (es waren wohl mehrere Wochen, s. 9, 23. 43; 18, 18).

27, 9 *ἱκανοῦ δὲ χρόνου διαγενομένου* fuhren wir von Kreta ab (s. z. 27, 7 u. 8, 11; 14, 3).

27, 14 *μετ' οὐ πολὺ* trat ein schlimmer Wind ein.

27, 20 Weder die Sonne noch die Gestirne schienen *ἐπὶ πλείονας ἡμέρας*.

[**28, 6** *ἐπὶ πολὺ* erwarteten sie, daß Paulus nach dem Schlangenbiß tot hinfallen werde[1].]

Zunächst ist es für die Identität des Verfassers des Wirberichts mit dem Verfasser des Ganzen von Wichtigkeit, daß die unbestimmten Zeitangaben in jenem nicht spärlicher sind und nicht anders lauten als in den übrigen Partien des Werkes. Davon wird im Anhang I zu handeln sein. Sodann muß man die

---

1) *τότε* findet sich in der Apostelgeschichte 21mal (darunter viermal in den Wirstücken). Es hat aber n i r g e n d w o eine chronologische Bedeutung im strengen Sinn des Wortes. In 17, 14 ist es mit *εὐθέως* verbunden, in **27, 21** folgt es einem Abl. absol., in **28, 1** einem Partizip (*διασωθέντες τότε ἐπέγνωμεν*). — *Εὐθέως, εὐθύς* (letzteres nur 10, 16) ist in der Apostelgeschichte nicht sehr häufig; es findet sich zehnmal (darunter fünfmal *καὶ εὐθέως*). Beliebt ist es bei Wundergeschichten und Visionen (9, 18. 34; 10, 16; 12, 10; **16, 10**); sonst nur noch 9, 20; 17, 10. 14; 21, 30; 22, 29.

Stellen unterscheiden, in denen die Unbestimmtheit der Zeitangaben schlechterdings nicht auffallend ist, und die, wo sie zunächst empfindlich erscheint. In jenem Sinn fallen die Stellen 1, 5; 5, 36; 8, 11; 9, 37; 13, 31; **16, 18**; 18, 2; 21, 38; **27, 7. 9. 14. 20**; **28, 6** einfach fort; teils hätte hier der Verfasser, wenn er gewollt hätte, nähere Nachrichten geben können, teils verlangte oder gestattete der Kontext nur eine allgemeine Angabe. Aber auch von den übrigen Stellen ist in der Regel nicht auf Unkenntnis zu schließen. So wird die Dauer des Aufenthalts in Philippi und in Cäsarea (**16, 12; 21, 10. 15**) nur in unbestimmten Ausdrücken gegeben, obgleich der Verfasser, wenn er gewollt hätte — wir sind hier im „Wirbericht" — genauere Daten hätte mitteilen können. Warum er es nicht getan hat, vermögen wir nicht zu sagen. Man hat aber zu beachten, daß er in bezug auf den Aufenthalt in Philippi den Ausdruck *ἡμέρας τινάς* gebraucht hat, in bezug auf den in Cäsarea den Ausdruck *ἡμέρας πλείους*, und (ebenfalls im „Wirbericht" **27, 7. 9**) von *ἱκαναὶ ἡμέραι* (*ἱκανὸν χρόνον*) spricht[1]. Wenn wir dieselben Unterscheidungen auch außerhalb des Wirberichts bei den Zeitangaben finden, so werden wir mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit annehmen dürfen, daß sie nicht willkürlich gewählt sind, sondern — wie das für den Wirbericht sicher ist — auf einer genaueren Kunde beruhen. Heißt es also 9, 43 Petrus sei in Joppe *ἡμέρας ἱκανάς* geblieben, dagegen in Cäsarea 10, 48 *ἡμέρας τινάς* (dort hatte er zeitweilig seinen Aufenthalt, hier war er auf Besuch), sodann 9, 19 Paulus habe bereits *ἡμέρας τινάς* nach seiner Bekehrung die Missionspredigt in den Synagogen begonnen, die ganze Wirksamkeit in Damaskus habe aber 9, 23 *ἡμέραι ἱκαναί* gedauert, ferner Paulus sei in Ikonium 14, 3 *ἱκανὸν χρόνον*, das zweite Mal in Antiochien 14, 28 *χρόνον οὐκ ὀλίγον*, das dritte und vierte Mal aber in Antiochien 15, 36 bzw. 18, 23 *ἡμέρας τινάς* bzw. *χρόνον τινά* und in Korinth 18, 18 (nach der Gerichts-

1) *Ἱκανός* bei Zeitbestimmungen kommt im NT nur bei Lukas vor, nämlich zweimal im Evangelium (8, 27; 20, 9) und siebenmal in den Act. (darunter zweimal in den Wirstücken). Mit *χρόνοι* verbunden steht es Lc. 8, 27; 20, 9, mit *χρόνος* Act. 8, 11; 14, 3; **27, 9**, mit *ἡμέραι* Act. 9, 23. 43; 18, 18; **27, 7**. Die ungefähre Dauer der durch *ἱκανός* bezeichneten Zeit ist stets aus dem Kontext zu entnehmen. Es können Jahre sein (8, 11; 9, 23; 9, 43 [?]; 14, 3 [?]), aber auch nur Wochen (**27, 7. 9**).

verhandlung) noch ἡμέρας ἱκανάς geblieben, weiter Felix habe den Paulus 24, 24 μετὰ ἡμέρας τινάς rufen lassen, endlich ἡμερῶν διαγενομένων τινῶν nach der ersten Verhandlung des Festus mit Paulus 25, 13 seien Agrippa und Bernike nach Cäsarea gekommen und 25, 14 πλείους ἡμέρας geblieben, so wird man die zu ἡμέραι gesetzten Beiworte schwerlich für müßige oder für ganz willkürlich gewählte halten dürfen — zumal da wir an mehreren Stellen beweisen können, daß sie zutreffend gewählt sind [1] —, vielmehr empfiehlt sich die Annahme, daß Lukas in diesen Fällen eine gute, wenn auch nicht bestimmte, sondern nur ungefähre Kunde besessen hat [2]. Diese Annahme wird auch auf die Fälle 18, 1 und 19, 21—23 auszudehnen sein; denn die Schilderung des Aufenthaltes in Athen im Zusammenhang mit dem Kontext macht es an sich klar, daß Paulus nur ganz kurze Zeit in dieser Stadt verweilt hat, was durch die Briefe an die Thessalonicher bestätigt wird, und ebenso bedurfte es keiner

1) Aus Gal. 1, 17 f. ergibt sich, daß der Aufenthalt des Paulus in Damaskus, einschließlich einer gleich anfangs unternommenen Reise nach Arabien drei Jahre gedauert hat. Von der arabischen Reise sagt Lukas nichts; wahrscheinlich war sie unbedeutend oder er kannte sie nicht. Paulus erwähnt sie nur, um zu sagen, daß er, obwohl er gereist sei, doch nicht nach Jerusalem gereist sei. Daß Paulus bald (nach ἡμέρας τινάς) seine Missionstätigkeit „in den Synagogen" — sind darunter nicht auch solche außerhalb von Damaskus zu verstehen? Arabien lag fast vor den Toren der Stadt — begonnen hat, wird vom Galaterbrief nicht ausgeschlossen, und die ἡμέραι ἱκαναί für den ganzen Zeitraum entsprechen den drei Jahren des Paulus. — Daß Paulus das letzte Mal in Antiochien nur kurze Zeit geblieben sein kann, läßt sich auch aus den Briefen wahrscheinlich machen. Ebenso läßt sich nachweisen, daß die ungefähren Zeitangaben in bezug auf den Abschnitt „Paulus, Felix und Festus" zutreffend sind, zumal da sich neben ihnen zahlreiche bestimmte Angaben finden. Auffallend ist es, daß wir c. 15, 36 nur von „einigen Tagen" lesen, die Paulus und Barnabas damals in Antiochien zugebracht haben, während in diese Zeit — einige Gelehrte setzen ihn früher — der Aufenthalt des Petrus daselbst (Gal. 2, 11 ff.) gefallen zu sein scheint.

2) Natürlich kann er in einer Anzahl dieser Fälle auch eine ganz genaue Kunde besessen, aber es nicht für nötig gehalten haben, sie mitzuteilen. So sagt er 13, 31 Jesus habe sich nach seiner Auferstehung ἐπὶ ἡμέρας πλείους sehen lassen; aber an einer früheren Stelle hat er die genaue Angabe gebracht: δι' ἡμερῶν τεσσεράκοντα (1, 3). So heißt es 1, 5, daß die Jünger die Geistestaufe οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας erhalten werden, und 2, 1 wird das genaue Datum gegeben.

bestimmten Zeitangaben, um erkennen zu lassen, daß das 19, 21 ff. Erzählte sich am Ende der langen Wirksamkeit in Ephesus abgespielt hat.

Somit bleiben nur vier Stellen übrig, bei denen die unbestimmte Zeitangabe möglicher- oder wahrscheinlicherweise das mangelnde Wissen verdeckt, nämlich 1, 15; 6, 1; 12, 1; 15, 33 (die Zeit der Apostelergänzung und der Hellenistenerhebung; das zeitliche Verhältnis der Herodesverfolgung zur Geschichte der Pflanzung des Christentums in Antiochien; die Dauer des Aufenthalts des Judas und Silas in Antiochien). Das ist eine geringe Anzahl, und wir dürfen demgemäß behaupten, daß die Apostelgeschichte auch in bezug auf ihre unbestimmten und somit auf ihre chronologischen Angaben überhaupt ein sehr respektables Geschichtswerk ist (obgleich ihr ein chronologisches Gerüst fehlt). Sie kann in dieser Hinsicht einen Vergleich mit den Geschichtswerken des Zeitalters sehr wohl aushalten. Daß sie hier noch manches zu wünschen übrig läßt, braucht nicht ausdrücklich gesagt zu werden; aber wenn z. B. die Erzählung der sogenannten ersten Missionsreise des Paulus im Vergleich mit der zweiten und dritten in bezug auf chronologische Daten viel vermissen läßt (während doch die einzelnen Hauptstationen pünktlich angegeben sind), so ist das nur ein Beweis dafür, daß der Verfasser, der für Reise- und Aufenthaltsdauer so interessiert war, doch nicht mehr sagen wollte, als er verantworten konnte, und daher hier geschwiegen hat. Die Erkenntnis der Glaubwürdigkeit des Buchs wird also durch eine genaue Untersuchung des chronographischen Verfahrens seines Verfassers, wo er redet und wo er schweigt, erhöht. Ein paar Begebenheiten sind in dem Buch konventionell erzählt, aber als Ganzes ist es nach den Absichten des Verfassers und in Wirklichkeit ein Geschichtswerk.

Anhang I.

Die Konstanz der chronographischen Ausdrücke in der Apostelgeschichte.

Um die Konstanz der chronographischen Ausdrücke in der Apostelgeschichte festzustellen, geht man am besten von den Daten in den „Wirstücken“ aus und vergleicht die übrigen mit ihnen.

16, 11; **20, 15**; **21, 18** *τῇ ἐπιούσῃ* [*ἡμέρᾳ*] (sonst noch zweimal im Buch).

20, 7; **21, 8** *τῇ ἐπαύριον* [*ἡμέρᾳ*] (sonst noch achtmal im Buch).

20, 15 *τῇ ἐχομένῃ* [*ἡμέρᾳ*] (s. 21, 26).

21, 6; **27, 18** *τῇ ἑξῆς* [*ἡμέρᾳ*] (s. 25, 17).

16, 12 *ἡμέρας τινάς* (sonst noch fünfmal im Buch).

27, 7 *ἡμέρας ἱκανάς* (sonst noch dreimal im Buch).

27, 20 *ἐπὶ πλείονας ἡμέρας* (13, 31: *ἐπὶ ἡμέρας πλείους*).

21, 10 *ἡμέρας πλείους* (sonst noch 25, 4; 24, 11: *οὐ πλείους ἡμέραι ιβʹ*, 25, 6: *ἡμέρας οὐ πλείους ηʹ*, vgl. **27, 14**: *μετʼ οὐ πολύ*, 18, 20: *ἐπὶ πλείονα χρόνον*).

16, 18 *ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας* (1, 5: *οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας*).

21, 10; **28, 12. 14** *ἐπιμεῖναι ἡμέρας* (s. 10, 48).

16, 12; **20, 6** *διατρίβειν ἡμέρας* (s. 25, 14).

27, 29. 33. 39 *ἡμέραν γίνεσθαι* (sonst noch dreimal im Buch).

27, 9 *χρόνου διαγενομένου* (s. 25, 13: *ἡμερῶν διαγενομένων*).

27, 9 *ἱκανὸς χρόνος* (s. 8, 11: *ἱκανῷ χρόνῳ*, 14, 3: *ἱκανὸν χρόνον*).

21, 15 *αἱ ἡμέραι αὗται* [*ἐκεῖναι*] (sonst noch siebenmal im Buch).

16, 18; **20, 9. 11**; **27, 20**; **28, 6** *ἐπὶ* c. Acc. temp. (sonst noch achtmal im Buch).

27, 27 *κατὰ* c. Acc. temp. (sonst noch sechsmal im Buch)

16, 13 *ἡ ἡμέρα τῶν σαββάτων* (s. 13, 14).

20, 6 *αἱ ἡμέραι τῶν ἀζύμων* (s. 12, 3).

20, 16 *ἡ ἡμέρα τῆς πεντηκοστῆς* (s. 2, 1).

21, 16 Mnason ist ein *ἀρχαῖος μαθητής* (s. 15, 7: *ἀφʼ ἡμερῶν ἀρχαίων* hat Gott die Rezeption des Heiden Cornelius befohlen).

20, 7 *μεσονύκτιον* (s. 16, 25).

21, 13 und noch dreimal in den Wirstücken *τότε* (sonst im Buch noch 17 mal, in demselben Gebrauch).

16, 10 *εὐθέως* (sonst noch neunmal im Buch).

27, 22 *τὰ νῦν* (sonst noch 4, 29; 5, 38; 17, 30; 20, 32).

ὡς tempor. achtmal in den Wirstücken (sonst noch 21 mal im ganzen Werk verstreut)[1].

1) Ὡς tempor. ist im NT, abgesehen von den lukanischen Schriften und dem Johannesevangelium, sehr selten. Es findet sich bei Matthäus niemals (c. 28, 9 init. ist unecht), bei Markus einmal (c. 9, 21), in den 13

Alle in den Wirstücken vorkommenden Zeitbezeichnungen — und es sind nicht gewöhnliche darunter, auch solche, die sonst im N. T. vermißt werden — finden sich in den anderen Teilen des Buchs verstreut wieder; es fehlen nur *τῇ ἑτέρᾳ* scil. *ἡμέρᾳ* (**20, 15**; **27, 3**), *ἄχρι αὐγῆς* (20, 11) und *δευτεραῖοι* (im Sinne von „zwei Tagen" 28, 13). Nur wenige konstante chronologische Termini, die sich nicht in den Wirstücken finden, lassen sich in den übrigen Teilen des Buchs ermitteln. Verweisen kann man auf das sonst in der Gräcität nicht eben häufige *ἐξαυτῆς* (10, 33; 11, 11; 21, 32; 23, 30), auf *παραχρῆμα* (3, 7; 5, 10; 12, 23; 13, 11; 16, 26. 33), auf *κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρόν* (12, 1; 19, 23), auf *ποιήσας χρόνον* (15, 33; 18, 23), auf *τεσσαρακονταετὴς χρόνος* (7, 23; 13, 18), auf das sonst nicht häufige (doch s. Deißmann, Neue Bibelstudien S. 86) *διετία* und *τριετία* (24, 27; 28, 30; 20, 31), auf *ἡμέραν τάσσεσθαι* (12, 21; 28, 23); aber die Worte und ihre — mit Ausnahme von *ἐξαυτῆς* und *παραχρῆμα* — ganz geringe Bezeugung zeigen bereits, daß man sie zum konstanten Sprachmaterial des Verfassers in den Akten kaum rechnen darf[1].

Man darf also urteilen, daß sich die chronographische Terminologie der Wirstücke von der in den übrigen Teilen des Werks gebrauchten schlechterdings nicht unterscheidet und jene sich demgemäß in chronographischer Hinsicht nicht aus dem Werke als eine besondere Quelle ausgliedern lassen. Aber auch abgesehen von der Terminologie ist die Art und das Maß der Verwendung der Chronologie in dem ganzen Buch durchaus gleichartig und konstant. Wenn dieser Autor schriftliche Quellen für die Apostelgeschichte gehabt hat, so hat er sie — soweit man nach dem chronographischen Verfahren urteilen darf — nicht schülerhaft zusammengeleimt und stümperhaft durchkorrigiert, sondern wie mündliche Quellen benutzt.

Paulusbriefen einmal (Gal. 6, 10), im Hebräerbrief, den katholischen Briefen und der Apokalypse niemals.

1) Die Zeitbestimmungen im Evangelium sind nur zum Teil vergleichbar; doch s. 13, 33 *τῇ ἐχομένῃ* — 7, 11; 9, 37 *τῇ* [*τῷ*] *ἑξῆς* — 8, 27; 20, 9 *χρόνοι ἱκανοί* — (4, 25); 10, 35; 18, 4 *ἐπὶ* c. Acc. temp. — 10, 31 *κατά* c. Acc. temp. [nur an dieser Stelle] — 9, 8. 19 *προφήτης τῶν ἀρχαίων* — 2, 36 *ἐν ἡμέραις πολλαῖς*, 15, 13 *μετ' οὐ πολλὰς ἡμέρας* — 4, 42 *ἡμέραν γίνεσθαι* — 1, 24; 1, 39; 6, 12; 23, 7; 24, 18 *αἱ ἡμέραι αὗται* — 4, 16;

Anhang II.

Der chronologische Ertrag der Apostelgeschichte.

Der aufmerksame Leser der Apostelgeschichte konnte aus dem Buche nachstehende chronologische Kunde schöpfen: Aus dem Evangelium wußte er, daß Jesus, unter Augustus geboren, im 15. Jahr des Kaisers Tiberius aufgetreten und unter dem Prokurator Pilatus und dem Könige Herodes Antipas gekreuzigt worden ist. Daß Tiberius im Jahre 37 gestorben, Antipas im Jahre 39 verbannt und Pilatus im Jahre 36 abberufen worden war, war nicht schwer festzustellen. Aus Act. 11, 28; 12, 1 ersah er, daß die Stiftung der ersten heidenchristlichen (der antiochenischen) Gemeinde in die Zeit des Claudius fiel, und daß die als gleichzeitig berichtete erste blutige Verfolgung der Apostel (zu unterscheiden von der Verfolgung der christlichen Hellenisten in Jerusalem) unter Herodes Agrippas stattfand. Da dieser von 41 bis 44 regierte, so war es offenbar, daß alles in den zwölf ersten Capiteln der Apostelgeschichte Berichtete in einen Zeitraum von 11 bis 13 (14) Jahren gehörte und sich demgemäß in den letzten Jahren des Tiberius, unter Caligula und in den allerersten Jahren des Claudius abgespielt hatte.

Las der Leser nun weiter, so erkannte er aus c. 18, 2, daß die Erzählung sich noch immer in der Regierungszeit des Claudius befand, daß also alle Ereignisse, die zwischen c. 11 und 18 berichtet waren, bis zur Ankunft des Paulus in Korinth in die Jahre 41 (44)—54 gefallen sein mußten. Da er aber c. 23, 26 ff. auf den Namen des Prokurators Felix und dann auf den des Festus stieß, weiter erfuhr, daß Paulus zwei Jahre vor der Abberufung des Felix gefänglich eingezogen worden war (c. 24, 27) — der Amtsantritt dieser Prokuratoren war damals ohne große Schwierigkeit festzustellen —, endlich ihm in den Capiteln 18—21 mehrere Jahresangaben mitgeteilt wurden, so empfing er in diesen Angaben eine ausreichende chronologische Kunde, selbst wenn er das Jahr, in welchem Claudius die Juden aus Rom vertrieben

---

13, 14; 13, 16; 14, 5 *ἡ ἡμέρα τοῦ σαββάτου* — 24, 1 *τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων* — 22, 7 *ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων* — 11, 5 *μεσονύκτιον* — nur 14 mal im Ev. *τότε* — nur 7 mal im Ev. *εὐθέως* — 1, 48; 5, 10; 12, 50 *ἀπὸ τοῦ νῦν* (s. Act. 18, 6) — *ὡς* temp. etwa 19 mal im Ev., also wie in den Act.

hatte, nicht mehr genau festzustellen vermochte. Er konnte, obgleich es im Buche nicht ausdrücklich gesagt ist, nicht daran zweifeln, daß es Nero war, an den Paulus appelliert hatte und zu dem er gesandt war[1], und daß die Sendung in der ersten Hälfte der Regierungszeit dieses Kaisers erfolgt sein mußte.

Darüber hinaus erhielt der einzelne, in dieser oder jener Richtung besser orientierte Leser noch genauere Kunde. War er Judenchrist und Jerusalemit, so brachten ihm die Nachrichten, daß Paulus Schüler des Gamaliel gewesen sei, daß er in Jerusalem vor dem Hohenpriester Ananias gestanden habe und daß Petrus von dem Hohenpriester Hannas und von Kaiphas inquiriert worden sei, auch chronologische Anhaltspunkte. War er mit der römischen Verwaltungsgeschichte vertraut, so konnte er wissen, wann Sergius Paulus in Cypern und wann der Bruder des Seneca, Gallio, in Korinth Prokonsul gewesen war. War er ein römischer Judenchrist, so konnte er leicht feststellen, in welchem Jahre Claudius die Ausweisung der Juden angeordnet hatte. War er ephesinischer Christ, so führte manches, was in Anlaß der Wirksamkeit des Paulus in Ephesus in dem Buche erzählt war, auf einen bestimmten Zeitraum. Tritt man nicht mit modernen chronologischen Anforderungen an das Buch, so befriedigt es auch höhere Ansprüche in bezug auf die Zeitbestimmungen und erweist sich in den determinierten Angaben, soweit wir sie zu kontrollieren vermögen, als zuverlässig, so sehr der Mangel eines durchgehenden chronologischen Fadens zu beklagen ist. Der Leser sieht sich schließlich auch in chronolo-

---

1) Ist der Name des Nero nicht absichtlich weggelassen? Man nannte ihn in der Folgezeit nicht mehr gern. C. 25, 8. 10. 11. 12. 21; 26, 32; 27, 24; 28, 19, wo er gemeint ist, steht nur *ὁ Καῖσαρ*, c. 25, 21. 25 *ὁ Σεβαστός*. Dagegen wird umgekehrt Claudius ohne jeden Zusatz lediglich mit seinem Namen genannt (s. oben). Den Kaiser hat Lukas übrigens niemals, wie so viele Orientalen (auch der I. Timotheusbrief, der I. Petrusbrief [2, 13. 17] und die Apokalypse, aber nicht Paulus), *ὁ Βασιλεύς* genannt. Nur die Juden in Thessalonich, die den Paulus und die Christen vor dem Richterstuhl anklagen, läßt er sagen, daß diese Leute wider die Satzungen des Kaisers handeln, *βασιλέα ἕτερον λέγοντες εἶναι Ἰησοῦν*. Man kann dieser Zurückhaltung gegenüber dem Ausdruck beinahe ein chronologisches Moment entnehmen, da sich *ὁ βασιλεύς* für den Kaiser im Orient sehr schnell — vollends seit den Tagen Domitians — eingebürgert hat.

gischer Hinsicht ganz gut orientiert — vielleicht in höherem Grade, als dies der Verfasser selbst sich bewußt vorgenommen hat.

Zum Schluß ist noch auf folgendes aufmerksam zu machen. Von c. 1—5 und von c. 13—28 verläuft alles in der Erzählung auf einer Linie und folgt sich in strenger Sukzession[1]. Ob in den cc. 1—5 alles in dieser Sukzession in Ordnung ist, läßt sich mit Grund fragen, und auch in bezug auf c. 15 ist das gefragt worden (s. oben). Aber in den cc. 6—12 verfolgt der Verfasser mehrere Linien zugleich. Erstlich hat er noch immer die Geschichte der jerusalemischen Gemeinde und der Urapostel (speziell des Petrus und seiner Missionswirksamkeit) im Auge. Zweitens setzt er in c. 6, 1 ff. mit einer Geschichte der hellenistischen Christen in Jerusalem und der Siebenmänner ein, die von Anfang an auf die Heidenmission und die Gründung der antiochenischen Gemeinde tendiert. Drittens verfolgt er die Wirksamkeit des Philippus in Samarien und an der Küste und behandelt sie nicht als einen Teil der Geschichte der Hellenisten und Siebenmänner, sondern selbständig. Viertens endlich erzählt er die Geschichte des Paulus bis zu seinem Eintritt in den Dienst der jugendlichen antiochenischen Gemeinde. In dem kleinen Raum von 7 Capiteln verfolgt er alle diese Linien und sucht sie auch unter sich zu verbinden, zugleich in diesen Capiteln den großen Übergang des Evangeliums vom Judentum zum Griechentum vorbereitend und schildernd (auf den man c. 1—5 noch gar nicht gefaßt ist). Als Historiker hat er sich hier die größte Aufgabe gestellt, hinter der zurückbleibt, was er c. 1—5 und 13—28 gewollt und erzählt hat. Uns erscheint es, als seien in jenen 7 Capiteln mehr Lücken gelassen, als Tatsachen erzählt, und auch die schriftstellerische Kunst scheint uns zwar anerkennungswert, aber nicht sehr groß. Kein Wunder, daß aus den Lücken für uns auch zahlreiche Fragezeichen entstehen, die sich an das Erzählte anheften. Aber die Untersuchung darüber, ob das Erzählte nicht auch in diesen Partien doch die Hauptsachen enthält und wesentlich zuverlässig ist, ist noch nicht abgeschlossen und wird, da wir nur ein äußerst geringes paralleles Material zur Kontrolle besitzen, wohl niemals abgeschlossen werden.

---

1) Nur das über Apollos Berichtete fällt aus dem Ganzen heraus.

Anhang III.

Die chronologische Schlußbemerkung der Apostelgeschichte.

Die schwierigste chronologische Angabe in dem Buche ist die Bemerkung am Schluß (28, 30. 31): *ἐνέμεινεν* [scil. in Rom] *δὲ διετίαν ὅλην ἐν ἰδίῳ μισθώματι καὶ ἀπεδέχετο πάντας τοὺς εἰσπορευομένους πρὸς αὐτόν, κηρύσσων τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ διδάσκων τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ πάσης παρρησίας ἀκωλύτως.*

Zunächst ist festzustellen, daß das Gerippe dieser Worte sich mit den übrigen Angaben des Verfassers über die Dauer und Art der Wirksamkeit des Apostels in den großen Zentren vollkommen deckt (s. o.). Von Antiochien hieß es, daß Paulus dort *ἐνιαυτὸν ὅλον* gewesen sei *καὶ διδάξαι ὄχλον ἱκανόν* (11, 26), von Korinth, daß er *ἐνιαυτὸν καὶ μῆνας ἕξ* daselbst war, *διδάσκων ἐν αὐτοῖς τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* (18, 11), von Ephesus, daß er erst *ἐπὶ μῆνας τρεῖς* dort in der Synagoge gewirkt habe, *διαλεγόμενος καὶ πείθων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* (19, 8), dann noch zwei Jahre in dem Schulgebäude des Tyrannus, *καθ' ἡμέραν διαλεγόμενος, ὥστε πάντας τοὺς κατοικοῦντας τὴν Ἀσίαν ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ κυρίου* (19, 10), von Cäsarea endlich, daß er eine *διετία* dort gewesen sei und Felix dem Hauptmann befohlen habe, *μηδένα κωλύειν τῶν ἰδίων αὐτοῦ ὑπηρετεῖν αὐτῷ* (24, 27. 23). Die Vergleichung lehrt, daß der Verfasser alles Interesse haben mußte, auch in bezug auf Rom mitzuteilen, wie lange Paulus dort gewesen sei und wie er dort gewirkt habe. Sie lehrt aber auch, daß das, was uns zunächst so befremdlich ist — die Kürze der Angaben in bezug auf die Wirksamkeit des Apostels in Rom — nach der ganzen Anlage des Buches nicht auffallend ist. Denn in bezug auf die Wirksamkeit des Paulus in Antiochien, Korinth und Cäsarea ist Lukas nicht anders verfahren, sondern hat sich mit ein paar ganz allgemeinen Strichen begnügt. Nur für Ephesus hat er einige Details mitgeteilt. Für das innere Leben und das Wachstum der Gemeinden hatte er augenscheinlich im Rahmen seiner Aufgabe gar kein Interesse, soweit nicht die Feindschaft der Juden und die Haltung der Obrigkeit ins Spiel kam (s. o.). Die Schwierigkeit liegt also an unsrer Stelle

keineswegs in der Angabe an sich, sondern lediglich darin, daß das Buch mit ihr abbricht. Und zwar ist ein Doppeltes auffallend: erstlich, daß der Verfasser überhaupt hier abbricht, und zweitens, daß er abbricht, während er doch in demselben Moment andeutet, daß die Geschichte des Paulus noch eine Fortsetzung gehabt hat; denn mit Recht haben Blaß u. a. geurteilt, daß der Aorist *ἐνέμεινεν* zusammen mit der Zeitangabe besagt, daß nach zwei Jahren dieser Zustand aufgehört habe, sei es, daß Paulus Rom überhaupt verließ, sei es, daß er seine freiere Lage mit einer gedrückteren vertauschte. Daß letzteres gemeint ist, ist freilich wenig wahrscheinlich; denn dauerte diese gedrücktere Lage nur ganz kurze Zeit und führte sie zur Hinrichtung des Apostels, so ist schlechterdings nicht abzusehen, warum der Tod des Apostels nicht berichtet ist; dauerte sie aber längere Zeit, so fragt man sich umsonst, warum diese Zeit nicht in die Zeit des Aufenthalts in Rom eingerechnet ist. Also bleibt nur die Annahme als die nächstliegende übrig, daß der Apostel Rom wieder verlassen hat[1], denn die Hypothese, Lukas habe den schlimmen Ausgang des Prozesses des Paulus aus politischen Gründen nicht mitteilen wollen, ist durch die Gesamthaltung des Buches nicht nahegelegt (und an sich unglaublich), und die andere Hypothese, Lukas habe sein Buch am Schlusse jener *διετία* verfaßt, muß ebenfalls abgelehnt werden; denn in diesem Falle hätte er schreiben müssen: „Paulus befindet sich nunmehr volle zwei Jahre in Rom"; statt dessen hat er aber ganz deutlich den römischen Aufenthalt in der Mietswohnung als eine abgeschlossene Episode zur Darstellung gebracht.

Das Problem gestaltet sich also so: warum hat Lukas die Erzählung der weiteren Geschicke des Apostels, die er im letzten Viertel seines Buches so breit geschildert hatte, nicht fortgesetzt, sondern seinen Bericht mit dem zweijährigen Aufenthalt in Rom — den er so behandelt, wie er solche Aufenthalte auch sonst in seinem Buche kurz abgemacht hat (Ankunft, Zeitdauer, Verhältnis zum Judentum 28, 17 ff., Verhältnis zur Obrigkeit 28, 31 [*ἀκωλύτως*], Inhalt der Predigt) — abgeschlossen? Warum hat

1) Daß diese Annahme durch die den Apostel betreffenden geschichtlichen Notizen im zweiten Timotheusbrief gestützt wird, sei hier nur erwähnt, aber nicht weiter in Betracht gezogen.

er nicht erzählt, was Paulus, nachdem er Rom wieder verlassen, erlebt und getan hat?

Das so gestellte Problem ist m. E. lösbar, wenn man den Zweck des Buches und seine Durchführung richtig erkennt, während das Problem unlösbar bleibt, wenn man der durch die Fassung der Schlußverse nicht nahegelegten Annahme folgt, das Ende der „διετία" sei im Sinne des Verfassers die Hinrichtung des Apostels, die verschwiegen sei. Das Buch hat sich trotz dem nächsten Augenschein doch auch in der zweiten Hälfte nicht die Erzählung der Geschichte des Paulus als Aufgabe gestellt, sondern die Erzählung, wie nach dem Willen Gottes und durch seine Veranstaltung das Heil von den Juden, die es verloren haben, zu den Völkern gekommen ist (vgl. oben S. 6 f.). c. 28, 25—28 ist der wahre Schluß und der wahre Schlüssel des Buches zugleich. Die hier plerophorisch verkündete Tatsache, die mit dem Posaunenton eines Jesajaszitats und in dem Satze verkündigt wird: *γνωστὸν οὖν ἔστω ὑμῖν ὅτι τοῖς ἔθνεσιν ἀπεστάλη τοῦτο τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ· αὐτοὶ καὶ ἀκούσονται,* ist, wenn auch nicht so laut, schon an verschiedenen Stellen des Buches vorher ausdrücklich ausgesprochen worden (von c. 13, 46 an; s. 18, 6 usw.), und sie ist innerhalb der Okonomie des Buches sicher von c. 6, 1 ff. an der leitende Gedanke gewesen, liegt aber wahrscheinlich schon der großen Völkeraufzählung in c. 2 zugrunde. Nun schlägt am Schluß dieser leitende Gedanke wieder durch und behauptet souverän das Feld. Gewissermaßen sagt der Verfasser damit, daß er die Geschichte des Paulus nun am Schlusse ebenso fallen lassen müsse wie die des Petrus — denn hier steht es ja nicht anders, wenn sein Verschwinden auch längst nicht so auffallend ist —, denn Gottes Heilsplan ist nun erfüllt! Soli deo gloria! Nicht um Petrus und nicht um Paulus handelt es sich, sondern um die von Gott herbeigeführte Verstockung der Juden und um die von Gott über Antiochien, Ephesus und Korinth bis nach Rom hin bewirkte Verkündigung des Evangeliums bei den „Völkern", sowie um ihre ebenfalls von Gott bewirkte Empfänglichkeit[1]: *αὐτοὶ καὶ ἀκούσονται*! Paulus hat nach Lukas die Heidenpredigt ja auch nicht begonnen; das haben andere vor ihm getan; er ist nur

1) Siehe z. B. 16, 14: *ὁ κύριος διήνοιξεν τὴν καρδίαν τῆς Λυδίας.*

mit einzigartiger Kraft in die Mission, die schon begonnen hatte, eingetreten.

Fragen kann man trotz alledem, wie es der Verfasser übers Herz bringen konnte, den Tod des Paulus (und Petrus) nicht zu erzählen. Schon im 2. Jahrhundert hat man so gefragt, und das psychologisch-historische Problem ist in der Tat groß genug. Die Annahme, Lukas habe einen *τρίτος λόγος* schreiben wollen, ist durch Act. 1, 1 m. E. nicht sicher zu stützen und ist ein wenig wahrscheinlicher Notbehelf, weil man bei ihm zu der unzutreffenden Voraussetzung fast gezwungen ist, der zweite Teil sei im Sinne des Lukas eine Geschichte des (Petrus und) Paulus. Welchen Inhalt soll denn Lukas diesem angeblich beabsichtigten dritten Teil gegeben haben, wenn nicht den, die Endgeschichte des Petrus und Paulus zu erzählen? Nach der Geschichte Jesu, der Verstockung der Juden und der Bekehrung der Heiden von Cäsarea bis Rom ist aber die Endgeschichte der beiden Apostel ein Finale, das schwerlich ein ganzes Werk ausfüllen konnte und das auch an Bedeutung die beiden ersten Teile nicht erreicht hätte, ja sich disparat zu ihnen verhält. Also müssen wir uns bei der „Sachlichkeit" des Lukas beruhigen, die so groß war, daß er es über sich brachte, den Faden der Geschichte des Paulus nach dem zweijährigen Wirken des Apostels in Rom abzubrechen, weil nun der Zweck des Buches erfüllt war — aber nicht unmittelbar vor der Gewinnung der Märtyrerkrone; denn solch ein von dem Schriftsteller gebrachtes Opfer wäre gänzlich unnütz gewesen und auch psychologisch nicht glaubhaft zu machen; dazu: der Text fordert diese Annahme nicht, sondern schließt sie fast aus. Zwischen dem Ende der „*διετία ὅλη*" in Rom und dem Tode des Paulus muß noch eine längere Wirksamkeit des Apostels gelegen haben, die aber für den großen Gang der Missionsgeschichte nicht mehr von hoher Bedeutung war.

Anhang IV.

Chronographische Sonderlesarten der sog. β-Rezension.

Auch in bezug auf die Zeitangaben hat die sog. β-Rezension eine Reihe von Zusätzen und Abweichungen:

(1) 2, 1 D: *καὶ ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις τοῦ συμπληροῦσθαι* (statt *καὶ ἐν τῷ συμπλ.*); von Blaß

nicht in die β-Rezension aufgenommen. Der Sinn der Stelle wird durch diesen Zusatz wesentlich verändert; denn man hat nun wahrscheinlich zu übersetzen: „Und es geschah in jenen Tagen, da sich der Pfingsttag erfüllte“, d. h. die Erfüllung ist nun nicht mehr bloß zeitlich zu verstehen. Jedenfalls sekundär und Nachbildung.

(2) 3, 1 Dp: *Ἐν (δὲ) ταῖς ἡμέραις ταύταις Πέτρος* (statt einfach *Πέτρος δέ*); von Blaß nicht in die β-Rezension aufgenommen. Ein neuer Abschnitt sollte markiert werden, s. 2, 1.

(3) 3, 1 D: *τὸ δειλινόν*; von Blaß in die β-Rezension aufgenommen; vielleicht ursprünglich, aber wahrscheinlich ausmalender Zusatz.

(4) 5, 1 E: *ἐν αὐτῷ δὲ τῷ καιρῷ ἀνήρ τις* (statt einfach *ἀνὴρ δέ τις*); von Blaß nicht in die β-Rezension aufgenommen. S. zu 2, 1; 3, 1.

(5) 9, 40 Egp Ps.-August. (sah): *ἡ δὲ παραχρῆμα ἤνοιξεν* (statt *ἡ δὲ ἤν.*); von Blaß nicht in die β-Rezension aufgenommen. Über *παραχρῆμα* bei Luk. s. o. und zu 22, 29.

(6) 11, 2 Dspw: *ὁ μὲν οὖν Πέτρος διὰ ἱκανοῦ χρόνου ἠθέλησεν πορευθῆναι εἰς Ἱεροσόλυμα*; Zusatz, von Blaß in die β-Rezension aufgenommen. Zu *ἱκανὸς χρόνος* s. 8, 11; 9, 23 (*ἡμέραι ἱκαναί*); 9, 43 (*ἡμ. ἱκ.*); 14, 3; 18, 18; **27, 7** (*ἱκ. ἡμ.*); **27, 9**. Schlechte Nachbildung.

(7) 14, 2 Dsgpw (E): *ὁ δὲ κύριος ἔδωκεν ταχὺ εἰρήνην*; Zusatz, von Blaß aufgenommen; *ταχύ* kommt in der Ap.-Gesch. sonst nicht vor.

(8) 14, 20 fsah: *ἑσπέρας ἀναστάς* (f. *ἀναστάς*); von Blaß aufgenommen; wahrscheinlich Nachbildung, s. 4, 3.

(9) **16, 11** DMs: *τῇ δὲ ἐπαύριον ἀναχθέντες* (s. *ἀναχθέντες οὖν*); Ersatz für das v. 10 getilgte *εὐθέως* und zugleich Nachbildung; von Blaß aufgenommen.

(10) 17, 19 DMs: *μετὰ δὲ ἡμέρας τινὰς ἐπιλαβόμενοι* (f. *ἐπιλαβόμενοι*); reflektierender Zusatz, von Blaß aufgenommen; Nachbildung.

(11) 18, 19 DfMssah: *τῷ ἐπιόντι σαββάτῳ εἰσελθών* (f. *εἰσελθών*); reflektierender Zusatz, von Blaß aufgenommen; Nachbildung.

(12) 18, 21 DHLP Syri gw al lat.: (*εἶπεν*)· *δεῖ με πάντως τὴν ἑορτὴν τὴν ἐρχομένην ποιῆσαι εἰς Ἱεροσόλυμα*; erklärender Zusatz, weil man in v. 22 eine Reise nach Jerusalem zu erkennen glaubte; von Blaß in die β-Rezension aufgenommen. In 13, 44 ist vielleicht *τῷ ἐρχομένῳ* (*ἐχομένῳ*?) *σαββάτῳ* zu lesen.

(13) 19, 9 Dsgw: (*διαλεγόμενος ἐν τ. σχολῇ Τυράννου*) *ἀπὸ ὥρας πέμπτης ἕως δεκάτης*; von Blaß in die β-Rezension aufgenommen, vielleicht ursprünglich (vgl. oben die Stellen, wo in der Ap.-Gesch. Stunden vermerkt sind).

(14) 20, 18 D[1]: *ὡς τριετίαν ἢ καὶ πλεῖον*; von Blaß in die β-Rezension aufgenommen; proleptische Wiederholung nach c. 20, 31 mit dem rätselhaften bzw. unrichtigen Zusatz *ἢ καὶ πλεῖον*.

(15) **21, 5** d: *τῇ δὲ ἑξῆς ἡμέρᾳ*; von Blaß in die β-Rezension aufgenommen (statt: *ὅτε δὲ ἐγένετο ἐξαρτίσαι ἡμᾶς τὰς ἡμέρας*); gedankenlose und unpassende, schematische Korrektur.

(16) **21, 15** D: *μετὰ δέ τινας ἡμέρας ἀποταξάμενοι* (für *μετὰ δὲ τὰς ἡμέρας ταύτας ἐπισκευασάμενοι*); deutlich sekundäre Lesart; von Blaß in die β-Rezension aufgenommen. Nachbildung.

(17) 21, 26 D: *τῇ ἐπιούσῃ* (für *τῇ ἐχομένῃ*); von Blaß in die β-Rezension aufgenommen; gleichgültige Variante; Nachbildung.

(18) 21, 27 D (gSch): *συντελουμένης δὲ τῆς ἑβδόμης ἡμέρας* (für *ὡς δὲ ἔμελλον* [*αἱ*] *ἑπτὰ ἡμέραι συντελεῖσθαι*); von Blaß in die β-Rezension aufgenommen; gleichgültige Variante; Nachbildung der in der Ap.-Gesch. nicht seltenen Genit. abs.

(19) 22, 29 Ms sah: *καὶ παραχρῆμα ἔλυσεν αὐτόν*; von Blaß in die β-Rezension aufgenommen; unpassender Zusatz; zu *παραχρῆμα* s. 9, 40.

(20) **27, 1** fgs: *τῇ ἐπαύριον*; von Blaß in die β-Rezension aufgenommen; in Wahrheit Teil einer größeren Interpolation.

(21) **27, 5** f: *καὶ μετὰ ταῦτα*; von Blaß in die β-Rezension auf-

genommen; in Wahrheit Teil einer größeren Interpolation.

(22) **27, 5** Msf: *δι' ἡμερῶν δεκαπέντε*; von Blaß in die *β*-Rezension aufgenommen; vielleicht ursprünglich.

Grundverkehrt ist es, diese Varianten als zusammengehörige und einheitliche zu betrachten und zu einer Rezension zusammenzuschließen. Dagegen protestiert die Überlieferung. Es gehören etwa zusammen (1) (3) (14) (15) (16) (17) (18) als reine D-Lesarten; eine zweite Gruppe bilden [(2)] (6) (7) (9) (10) (11) (12) (13), eine dritte Gruppe (8) (20) (21) (22). Vereinzelt stehen (4) (5) (19). An der ApGesch. ist also auch in chronologischer Hinsicht von verschiedenen Händen unter Berücksichtigung ihres Sprachgebrauchs (vgl. auch das häufig eingeschaltete *τότε* und *εὐθέως*) korrigiert worden. Am wichtigsten ist die zweite Gruppe; sie allein hat Anspruch darauf, als Bruchstück einer sehr alten Rezension betrachtet zu werden. Zu ihr kann noch die oben übersehene Stelle 10, 41 gerechnet werden, wo DsahEgsw und Const. App. VI, 30 *ἡμέρας τεσσαράκοντα* nach 1, 3 einschieben. Zu verweisen wäre etwa noch auf 9, 30, wo *διὰ νυκτός* von E minusc. 180 sgp eingeschoben wird (in Nachbildung zahlreicher Stellen, s. o.).

Daß Lukas selbst die Acta förmlich „ediert" hat, ist unwahrscheinlich (so auch Ewald, vgl. Wellhausen, a. a. O. S. 19 f.); denn 1. nicht wenige Stellen zeigen Unebenheiten, die die Sorgfalt der letzten Hand vermissen lassen, 2. die Textgeschichte des Buches lehrt, daß es von frühester Zeit an zwei oder mehrere Editionen gegeben hat. Eben weil das Buch von dem Autor selbst nicht herausgegeben worden ist, stellten sich verschiedene Ausgaben ein. Aber in chronologischer Hinsicht vermißt man die letzte Hand nicht (gegen Ramsay). Es ist m. E. hier keine Stelle nachzuweisen, an der eine ausgearbeitete chronologische Angabe (wie Luk. 3, 1. 2) am Platze gewesen wäre.

Zweites Capitel: Länder, Völker, Städte und Häuser.

I. Allgemeines.

(Ἔϑνος ca. 44mal in der ApGesch.)

Am häufigsten τὰ ἔϑνη zur Bezeichnung der heidnischen, d. h. nichtjüdischen Völker (LXX), so auch **21, 11**[1], seltener ganz neutral wie 2, 5: ἀπὸ παντὸς ἔϑνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν, 10, 35; 17, 26: πᾶν ἔϑνος ἀνϑρώπων, 8, 9: τὸ ἔϑνος τῆς Σαμαρίας, 13, 19, usw. In jener Bedeutung erscheint es bereits durch den jüdisch-griechischen Sprachgebrauch als so abgeschliffen, daß die heidnischen Bewohner einer Stadt τὰ ἔϑνη heißen (13, 48; 14, 2); 15, 23: ἀδελφοῖς τοῖς ἐξ ἐϑνῶν, 21, 25: περὶ τῶν πεπιστευκότων ἐϑνῶν = „die Heidenchristen". Der Gegensatz (das jüdische Volk) ist hervorgehoben 4, 27 (σὺν ἔϑνεσιν καὶ λαοῖς Ἰσραήλ), 9, 15 (ἐνώπιον ἐϑνῶν τε καὶ βασιλέων υἱῶν τε Ἰσραήλ), 14, 5 (ὁρμὴ τῶν ἐϑνῶν τε καὶ Ἰουδαίων), 21, 21 (τοὺς κατὰ τὰ ἔϑνη πάντας Ἰουδαίους), 26, 17 (ἐξαιρούμενός σε ἐκ τοῦ λαοῦ [d. h. das jüdische Volk] καὶ ἐκ τῶν ἐϑνῶν), 26, 23 (καταγγέλλειν τῷ τε λαῷ καὶ τοῖς ἔϑνεσιν). Dennoch erscheint das Wort noch nicht ganz profanisiert: c. 10, 22 heißt es, der heidnische Hauptmann Cornelius habe ein gutes Zeugnis ὑπὸ ὅλου τοῦ ἔϑνους τῶν Ἰουδαίων; Paulus spricht 24, 17; 26, 4; 28, 19 vom jüdischen Volk als dem ἔϑνος μου, und der jüdische Redner Tertullus (24, 3) sowie Paulus (24, 10) nennen das jüdische Volk τὸ ἔϑνος τοῦτο. Allein in allen diesen sechs Fällen ist zu beachten, daß es sich um Reden bzw. deren Wiedergabe handelt, in denen der offizielle Sprachgebrauch, wie er vor dem heidnischen Forum üblich war, zu befolgen war. Diese Stellen beweisen nur, wie umsichtig Lukas als Stilist verfahren ist.

---

1) Die Stellen aus den Wirstücken sind fett gedruckt.

Ein Unterschied zwischen den verschiedenen Teilen des Buches in bezug auf den Gebrauch des Worts läßt sich nicht nachweisen.

Λαός (ca. 48 mal; davon 24 mal in den 7 ersten Capiteln).

Ὁ λαός ist in der Regel die Bezeichnung für das jüdische Volk als Ganzes im religiösen oder politischen Sinn (vgl. namentlich 21, 28: *οὗτός ἐστιν ὁ ἄνθρωπος ὁ κατὰ τοῦ λαοῦ κ. τοῦ νόμου κ. τοῦ τόπου τούτου διδάσκων*, 28, 17), ferner für die Judenschaft an einem bestimmten Ort (z. B. Jerusalem). Manchmal — aber nur in erhabener Rede — findet sich der Zusatz *Ἰσραήλ* (4, 10; 4, 27 [hier *λαοὶ Ἰσραήλ* nach den LXX]; 13, 17. 24), nur einmal (12, 11) *τῶν Ἰουδαίων*). Nicht selten erhält es auch die Bedeutung unseres: „alles Volk" (in einer Stadt, cf. 21, 36: *τὸ πλῆθος τοῦ λαοῦ*), bzw. des Volks im Unterschied von den Leitenden (z. B. 4, 17. 21; 5, 13), resp. eines Volkshaufens (z. B. 5, 37). Nur in einem Bibelzitat ist *λαοί* = *ἔθνη* (4, 25). Wie *ὁ λαός* in der Regel dem Ausdruck *τὰ ἔθνη* gegenübersteht, so werden sie 26, 17. 23 ausdrücklich entgegengesetzt (*ἐκ τοῦ λαοῦ καὶ ἐκ τῶν ἐθνῶν* — *τῷ τε λαῷ καὶ τοῖς ἔθνεσιν*, cf. 4, 27). Nur an einer Stelle bedeutet *λαός* die Christen, nämlich 15, 14 (*λαβεῖν ἐξ ἐθνῶν λαόν*); 18, 10 (*διότι λαός ἐστί μοι πολὺς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ*) kommt diesem Gebrauche kaum nahe.

Ein Unterschied in den verschiedenen Teilen des Buches findet sich in bezug auf den Gebrauch des Worts nicht. In den Wirstücken fehlt es zufällig. Der Heidenchrist Lukas hat sich in bezug auf *τὰ ἔθνη* und *ὁ λαός* ganz an den Sprachgebrauch der LXX angeschlossen. Daß die Christen niemals in dem Buche „*ὁ λαός*" sind, sondern stets die Juden, ist ein starkes Argument für sein hohes Alter.

Ἕλληνες (10 bzw. 11 mal) und Ἑλληνισταί (2 mal).

Dieses in den synoptischen Evangelien fehlende Wort (aber 3 mal bei Joh.) steht in der ApGesch. 5 mal in der von Paulus her geläufigen Verbindung *Ἰουδαίων τε καὶ Ἑλλήνων* (14, 1; 18, 4; 19, 10. 17; 20, 21) — an den vier ersten Stellen spricht der Erzähler, an der fünften Paulus. Durch die Verbindung mit *Ἰουδαῖοι* erhält das Wort einen weiteren Sinn, so daß es fast

= τὰ ἔθνη ist (aber erst im 4. Jahrh. ist der Prozeß abgelaufen: οἱ Ἕλληνες = die Heiden). Außerhalb der Verbindung mit Ἰουδαῖοι kommt das Wort noch 11, 20 (in Antiochien missionieren die zerstreuten Jerusalemiten bei den Hellenen), 16, 1. 3 (Timotheus in Lystra hat einen Hellenen zum Vater), 17, 4 (die σεβόμενοι Ἕλληνες in Thessalonich d. h. die Proselyten) und 21, 28 (Paulus soll Hellenen in den Tempel geführt haben) vor[1]. Es läßt sich also nicht nachweisen, daß Luk. es nur in bezug auf bestimmte Gebiete gebraucht und von anderen ausgeschlossen hat. Einmal findet sich Ἑλληνίδες γυναῖκες (17, 12 in Beröa Mac.), einmal Ἑλληνιστί (21, 37)[2] und zweimal[3] (6, 1 u. 9, 29) Ἑλληνισταί; nur die in Jerusalem wohnenden, aus der Diaspora eingewanderten und griechisch sprechenden Juden wurden so genannt (Gegensatz: οἱ Ἑβραῖοι) und behielten den Namen auch, nachdem sie Christen geworden. Das Wort findet sich sonst im N. T. nicht und ist überhaupt sehr selten. — Durch den Ausdruck Ἰουδαῖοί τε καὶ Ἕλληνες ist Lukas als Pauliner charakterisiert.

Ἑβραῖοι (1 mal).

Auch in dem spärlichen Gebrauch von Ἑβραῖος und der Art, wie er es gebraucht, stimmt Lukas mit Paulus zusammen. Paulus braucht das Wort bekanntlich nur zweimal (II Kor. 11, 22; Philipp. 3, 5), um auszudrücken, daß er ein Vollblutjude sei (trotz seiner Geburt in der Diaspora); ähnlich ist Act. 6, 1 Ἑβραῖοι im Gegensatz zu Ἑλληνισταί (s. o.) gebraucht. Jeder Hebräer ist ein Jude, aber nicht jeder Jude ist ein Hebräer. Da diese Unterscheidung zwischen Ἰουδαῖοι und Ἑβραῖοι nicht allgemein war[4] (s. Heinrici z. II Kor. 11, 22), so liegt hier eine Verwandtschaft im Sprachgebrauch der beiden Missionare.

Dreimal findet sich in der ApGesch. τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ (21, 40; 22, 2; 26, 14; sonst nirgends im N. T.). Gemeint kann nur die aramäische Volkssprache sein, die auch Johannes so ge-

---

1) In 18, 7 ist Ἕλληνες unsicher.

2) Sonst nur noch Joh. 19, 20.

3) In 11, 20 ist Ἕλληνες zu lesen, s. o.

4) Doch vermied man jüdischerseits Ἑβραῖοι; auch in den Evv. und der Apok. fehlt es. Der Ehrenname, den man daher bevorzugte, war Ἰουδαῖοι.

nannt hat und die auch sonst von geborenen Juden als „hebräisch" bezeichnet worden ist (s. Zahn, Einl.[3] I S. 5. 18)[1].

Ἰουδαῖοι (ca. 82 mal).

Während sich Ἰουδαῖοι in den drei synoptischen Evv. nur 17 mal findet (darunter nur 5 mal bei Luk.), steht es bei Joh. ca. 71 mal und in der ApGesch. ca. 82 mal! Aber es ist sehr beachtenswert, daß es sich in den ersten 8 Capp. der ApGesch. nur 3 mal findet; diese Capp. nehmen auch sonst am Sprachgebrauch des Evangeliums teil.

Die Zusammenhänge, in welchen das Wort in der ApGesch. steht, sind sehr mannigfaltige; (1) steht es in der Verbindung mit Ἕλληνες, λαός und ἔθνη (s. o.), (2) in der Verbindung mit Proselyten (2, 10; 17, 17), (3) pleonastisch neben συναγωγή[2] und νόμος[3] (13, 5; [13, 42]; 14, 1; 17, 1. 10; 25, 8), (4) in Anreden, (5) adjektivisch (10, 28; 22, 3 ἀνὴρ Ἰουδαῖος, 13, 6 ψευδοπροφήτης, 16, 1; 24, 24 γυνή, 19, 13 ἐξορκισταί, 19, 14 ἀρχιερεύς), (6) zur Bezeichnung der jüdischen Bewohnerschaft eines Landes oder einer Stadt (14, 9 ἀπὸ Ἀντιοχείας καὶ Ἰκονίου Ἰουδαῖοι, 17, 13 οἱ ἀπὸ Θεσσαλονίκης Ἰουδ., 21, 27 οἱ ἀπὸ τ. Ἀσίας Ἰουδ., cf. 24, 18; 21, 39 Ἰουδαῖος Ταρσεύς, 25, 7 οἱ ἀπὸ Ἱερουσ. καταβεβηκότες Ἰουδ., vgl. dazu 18, 2 εὑρών τινα Ἰουδ., 18, 24 Ἰουδαῖος δέ τις Ἀπολλώς, 19, 34; seltsam [s. u.] aber doch richtig 2, 5: ἦσαν [ἐν] Ἱερουσαλὴμ κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι . . . ἀπὸ παντὸς ἔθνους), (7) s. Ausdrücke wie οἱ πρῶτοι (25, 2. 28, 17), οἱ πρεσβύτεροι (25, 15) τ. Ἰουδαίων; ἡ χώρα τ. Ἰουδ. findet sich nur einmal (10, 39), und zwar neben Jerusalem. Am häufigsten aber steht es, wie im Joh.-Ev., als Bezeichnung des ganzen Volks, und diese Einführung des ganzen Volks hat an einigen Stellen, wie dort so oft, etwas Abschätziges. Setzt man an die Stelle einer bestimmten Gruppe eines Volks oder einer Religionsgemeinschaft immer wieder den Gesamtbegriff, so ist das ungewöhnlich. Es kann sehr ehrenvoll, es kann aber auch das Gegenteil sein, und so ist es ein paarmal bei Lukas. Wichtig ist, daß in den Wirstücken, wo Ἰουδαῖοι vorkommt (**21, 11**), eben dieser Sinn vorliegt: τὸν ἄνδρα οὗ ἐστιν ἡ ζώνη αὕτη οὕτως δήσουσιν

1) Τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ steht 1, 19; 2, 6. 8.

2) Gewöhnlich aber fehlt es bei diesem Wort.

3) Doch nur in der Rede des Paulus vor Festus.

ἐν Ἱερουσαλὴμ οἱ Ἰουδαῖοι καὶ παραδώσουσιν εἰς χεῖρας ἐθνῶν. Also das ganze Volk wird verantwortlich gemacht, und der selbst aus dem Judentum stammende Prophet Agabus spricht von seinen Volksgenossen als *οἱ Ἰουδαῖοι*, vgl. I Thess. 2, 14[1].

Ἰσραήλ (ca. 15 mal), *Ἰσραηλῖται* (5 mal).

Die beiden Worte gehören fast ausschließlich der ersten Hälfte des Buches an, aber in der zweiten stehen sie je einmal (28, 20 *τῆς ἐλπίδος τ. Ἰσραήλ*, 21, 28 *ἄνδρες Ἰσρ. βοηθεῖτε*). *Ἰσραήλ* ist in solchen Zusammenhängen gebraucht, wo es auch in dem AT stehen würde (bei *βασιλεία, πᾶς οἶκος, λαός, υἱοί*); absolut steht es nur 5, 31 u. 13, 23 (wie so oft bei Paulus). *Ἰσραηλῖται* kommt ausschließlich in der Verbindung mit *ἄνδρες* in der Anrede vor; es findet sich sonst im NT nur noch bei Paulus (3 mal) und einmal bei Joh. (1, 48).

Βάρβαροι (2 mal).

Nur bei Paulus (2 mal)[2] und Luk. kommt im NT das Wort im Gegensatz zu *Ἕλληνες* vor; aber während Paulus es sozusagen in einem objektiven Zusammenhang braucht, in dem es auch jeder Jude brauchen konnte, nennt Lukas die nicht griechisch redenden Bewohner von Malta so (**28**, **2**. **4**)[3] und beweist damit seine hellenische Abkunft.

Οἱ κατοικοῦντες = die Bewohner (13 mal).

In allen Teilen des Buches findet sich diese der LXX nachgebildete Bezeichnung für „Einwohner“[4], gewöhnlich ist der Ort (das Land) im Acc. gesetzt (aber 2, 5; 9, 22; 11, 29; 13, 27 steht *ἐν*). Mit Jerusalem ist es 1, 19; 2, 5. 14; 4, 16; 13, 27 verbunden[5], mit Damaskus 9, 22; 22, 12, mit Lydda 9, 32. 35,

1) Beachtenswert ist, daß in 28, 21 und 22, 5 die Juden sich untereinander — und zwar in offizieller Rede — als *ἀδελφοί* bezeichnen. So muß es Luk. gehört haben. Diese Bezeichnung der Christen untereinander scheint also entlehnt zu sein.

2) Die Stelle I Kor. 14, 11 gehört nicht hierher.

3) Das Befremden Mommsens darüber war nicht gerechtfertigt.

4) Sonst noch im NT Luk. 13, 4 und öfters in der Apokal.

5) Während es 2, 14 heißt: *Ἄνδρες Ἰουδαῖοι καὶ οἱ κατοικοῦντες Ἱερουσαλήμ*, sind in 2, 5 eben die Diasporajuden, die in Jerusalem wohnten, als *κατοικοῦντες* bezeichnet. Aber das ist nicht unerträglich (gegen Blaß,

mit Ephesus 19, 17, mit Mesopotamien 2, 9, mit Asien 19, 10, mit Judäa 11, 29[1].

Γῆ (ca. 34mal), *Χώρα* (8mal; *ἡ περίχωρος* 1mal), *Πόλις* (ca. 43mal), *Κώμη* (1mal), *Τόπος* (18mal).

In der großen Mehrzahl der Stellen wird *γῆ* vom Erdboden oder vom Erdkreise oder von der Erde im Gegensatz zum Himmel oder in Bibelzitaten gebraucht. Ein spezielles Land bezeichnet es in 7, 4 (*γῆ Χαλδαίων* und *ἡ γῆ αὕτη* = Palästina), 7, 36. 40; 13, 17 (*γῆ Αἰγύπτου* oder *Αἰγύπτῳ*), 7, 29 (*γῆ Μαδιάμ*), 13, 19 (*γῆ Χαναάν*, bis); dieser Gebrauch ist aber auf die im AT genannten Länder beschränkt und aus der LXX übernommen; Lukas selbst drückt sich niemals so aus. In den Wirstücken (**27, 39. 43. 44**) ist *γῆ* das Festland (so steht es auch 4, 24; 14, 15 neben *θάλασσα*).

Χώρα steht nur einmal im Plur. (8, 1) und bedeutet dort „agri“ im Sinne von Dörfern. Die durch die Verfolgung vertriebenen christlichen Hellenisten zerstreuten sich von Jerusalem aus über die Dörfer Judäas und Samarias; daher heißt es denn (8, 25) *πολλάς τε κώμας τῶν Σαμαρειτῶν εὐηγγελίζοντο*. Abgesehen hievon scheint eine Verbreitung auf dem Lande (den Dörfern) im ganzen Buch nur noch einmal bestimmt erwähnt zu sein. In 13, 49 heißt es, daß sich das Wort des Herrn von Antiochia Pisid. aus *δι' ὅλης τῆς χώρας* verbreitet habe. Aber (s. u.) es

---

der mit dem Cod. Sin. *Ἰουδαῖοι* streicht, Neue kirchl. Ztschr. 1892 S. 826 ff., und gegen Joh. Weiß, der durch Einschiebung eines *καί* nach *Ἰουδαῖοι* helfen zu müssen meint), vielmehr durch den Kontext geboten. Daß die einige Verse später (v. 9—11) als Parther, Meder usw. bezeichneten, zurzeit in Jerusalem wohnenden Leute zwar aus den Gebieten dieser Völker stammten, aber doch Juden waren, wollte der Verfasser sagen, und das ist ganz korrekt durch die Worte ausgedrückt: *ἦσαν δὲ ἐν Ἱερουσαλὴμ κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι, ἄνδρες εὐλαβεῖς ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν*.

1) *Παροικία* und *πάροικος* sind in der ApGesch. noch nicht technisch (*παροικεῖν* fehlt ganz!) und sehr selten; sie finden sich nur in der Stephanusrede (7, 6. 29) und in der Rede 13, 17, also nur in bezug auf die alttestamentliche Geschichte. Das ist wiederum ein Beweis für ein relativ hohes Alter der ApGesch.; denn diese Worte wurden schon vor dem Ende des 1. Jahrhunderts technisch kirchliche, s. I Petr. 1, 17; 2, 11, den I. Clemensbr. usw. In 2, 10 findet sich *οἱ ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι* und in 17, 21 *οἱ ἐπιδημοῦντες ξένοι*. Das Wort fehlt sonst im NT.

ist möglich, daß die *χώρα* = „regio“ im offiziellen Sinn ist. Im Sinne eines unbestimmten Festlandes findet es sich **27, 27.** *Χώρα* in der Bedeutung eines bestimmten Landes ist 10, 39 mit *τῶν Ἰουδαίων*, 26, 20 mit *τῆς Ἰουδαίας*, 16, 6; 18, 23 mit *Γαλατική* verbunden, 12, 20 bedeutet es das Gebiet der Tyrier und Sidonier. An anderen Stellen kommt es in dem Buche nicht vor. Bei der Seltenheit des Worts in dem Buche, während doch soviele Länder genannt sind, muß man fragen, ob nicht an allen jenen Stellen (mit Ausnahme von 12, 20) *χώρα* absichtlich gesetzt ist, um auszudrücken, daß auch das platte Land gemeint ist. C. 10, 39 heißt es: *ἡμεῖς μάρτυρες πάντων ὧν ἐποίησεν ἔν τε τῇ χώρᾳ τῶν Ἰουδαίων καὶ [ἐν] Ἱερουσαλήμ*, 26, 20: *ἀλλὰ τοῖς ἐν Δαμάσκοις πρῶτόν τε καὶ Ἱεροσολύμοις εἰς πᾶσάν τε τὴν χώραν τῆς Ἰουδαίας* [Blaß will ohne Not *Ἰουδαίοις*] *καὶ τοῖς ἔθνεσιν ἀπήγγελον.* Warum sagt Luk. nicht einfach, wie sonst so oft, *ἡ Ἰουδαία*? Augenscheinlich will er betonen, daß Paulus mit seiner Predigt auch die ländliche Bevölkerung Judäas erreicht habe. Dann aber ist es ferner von Belang, daß er, während er sonst von den römischen Provinzen stets als von Asien, Phrygien, Cilicien usw. spricht, Galatien an den beiden einzigen Stellen, wo er dies Gebiet erwähnt, *ἡ Γαλατικὴ χώρα* nennt[1]. Man wird behaupten dürfen, daß er das tut, weil Galatien städtearm war und man auch in der offiziellen Sprache hier von „regiones“ sprach. Hieraus folgt dann weiter, daß man in der berühmten Frage, wo das Galatien des Paulus zu suchen sei, Luk. nicht als Zeugen der „südgalatischen“ Hypothese anrufen darf, sondern vielmehr als Gegenzeugen betrachten muß. — Das in den synoptischen Evangelien sich einige Male findende *ἡ περίχωρος* steht in der ApGesch. nur einmal (14, 6): *εἰς τὰς πόλεις τῆς Λυκαονίας Λύστραν καὶ Δέρβην καὶ τὴν περίχωρον.*

Der Gebrauch von *χώρα* in der ApGesch., so spärlich das Wort ist, zeigt wiederum die Konstanz des Schriftstellers[2].

Zweimal in den Wirstücken (**16, 14**; **27, 8**: *πόλεως Θυατεί-*

1) Einige Exegeten meinen, *χώρα* (16, 6) beziehe sich auch auf *Φρυγίαν*, aber *Φρυγίαν* kann nicht adjektivisch sein; dazu: 18, 23 heißt es *διερχόμενος καθεξῆς τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ Φρυγίαν*, hier ist *Φρυγία* sicher Substantiv.

2) *Χωρίον* (Acker) findet sich in der ApGesch. 1, 18. 19; 4, 34; 5, 3. 8; **28, 7**.

ρων, πόλις Λασαία) und einmal im übrigen Buch (11, 5: *ἐν πόλει Ἰόππῃ*) ist *πόλις* zu dem Städtenamen gesetzt; in allen übrigen sehr zahlreichen Fällen steht der Städtename ohne *πόλις*. Einmal heißt es in einer Rede an die Ephesier, um ihrem Selbstbewußtsein zu schmeicheln: *ἡ Ἐφεσίων πόλις* (19, 35)[1]. Samarien wird 8, 5 als „*ἡ πόλις τῆς Σαμαρίας*" ohne nähere Bezeichnung eingeführt — schwerlich weil der Verfasser annahm, seine Leser wüßten, welche Stadt gemeint sei, sondern weil es ihm darauf ankam zu sagen, daß das Evangelium, als es von Judäa nach Samarien getragen wurde, sofort in die Hauptstadt seinen Einzug hielt.

Einige Male fügt der Verf. zu dem Namen der Städte den Namen der Provinz hinzu. Die Gründe sind nicht überall dieselben und nicht überall ganz durchsichtig, aber in der Regel wird es geschehen sein, um dadurch darauf aufmerksam zu machen, daß das Evangelium nun auch in diese Provinz gedrungen sei — jugendliche missionierende Religionen rechnen nach Provinzen! — vielleicht auch, um die geographische Lage näher zu bestimmen bzw. um Verwechslungen zu verhüten. Lukas schreibt:

Πέργη τῆς Παμφυλίας (13, 13),
Ἀντιόχεια τῆς Πισιδίας (13, 14)[2],
Λύστρα καὶ Δέρβη, πόλεις τῆς Λυκαονίας (14, 6),
Φίλιπποι, ἥτις ἐστὶν πρώτη τῆς μερίδος Μακεδονίας πόλις (16, 12),
Ταρσεὺς τῆς Κιλικίας (21, 39),
Ταρσὸς τῆς Κιλικίας (22, 3),
Μύρρα τῆς Λυκίας (27, 5).

Am auffallendsten ist der zweimalige Zusatz „Cilicien" zu

---

1) Als rechter Hellene liebt es Luk., die Personen nach den Städten, aus denen sie stammen, zu bezeichnen. Er spricht nicht nur von Römern und Athenern (17, 21. 22), sondern schreibt auch *Ναζωραῖος* (öfters), *Τύριος* (12, 20), *Σιδώνιος* (12, 20), *Ταρσεύς* (9, 11; 21, 39), *Ἀντιοχεύς* (6, 5), *Ἀλεξανδρεύς* (6, 9; 18, 24), *Δερβαῖος* (20, 4), *Θεσσαλονικεύς* (20, 4; **27, 2**), *Βεροιαῖος* (20, 4), *Κορίνθιος* (18, 8), *Ἐφέσιος* (19, 28. 34. 35; 21, 29), *Λυδία πόλεως Θυατείρων* (**16, 14**). Zu vgl. sind dazu die Bezeichnungen *Ποντικός* (18, 2), *Ἀσιανός* (20, 4), *Κύπριος* (4, 36; 11, 20; **21, 16**), *Κυρηναῖος* (6, 9; 11, 20; 13, 1), *Αἰθίοψ* (8, 27), *Μακεδών* (**16, 9**; 19, 29; **27, 2**), *Αἰγύπτιος* (21, 38), *Σαμαρείτης* (8, 25), usw.

2) *Εἰς Ἀντιοχείαν τὴν Πισιδίαν* ist fast einstimmig bezeugt; aber *Πισιδίαν* kann nicht Adjektiv sein; also ist wohl mit D *Πισιδίας* zu lesen.

der bekannten und großen Stadt Tarsus. Fast ist man geneigt, sich daran zu erinnern, daß es auch in Bithynien ein Tarsus gab und daß nach der ältesten Vorrede zum Luk.-Ev. Lukas in Bithynien gestorben ist. Aber näher liegt es doch, daran zu denken, daß es zum „Nationale“ gehörte, die Provinz zu nennen, mochte die Stadt noch so bekannt sein.

Sehr fein läßt Lukas 21, 39 den Paulus zu *Ταρσεύς* hinzufügen „*οὐκ ἀσήμου πόλεως πολίτης*[1]“, um ihn sich selbst durch diese Erinnerung an Euripid. Jon. 8 (*οὐκ ἄσημος Ἑλλήνων πόλις*) gegenüber dem Irrtum des Chiliarchen als einen Mann hellenischer Bildung charakterisieren zu lassen. Auf kleinasiatischen Inschriften ist ähnliches zu finden, so auch auf der berühmten Abercius-Inschrift: *Ἐκλεκτῆς πόλεως ὁ πολίτης*. — In bezug auf den Gebrauch von *πόλις* ist etwa noch folgendes bemerkenswert[2]: Die Mission ist in erster Linie Städtemission, wie

1) *Πολίτης* in der ApGesch. nur hier, aber sonst noch im NT Luk. 15, 15; 19, 14 (im Hebräerbr. in einem Zitat). — *Πολιτεία* = römisches Bürgerrecht nur Act. 22, 28.

2) Eine kleine Beobachtung, die doch für die Konstanz des Stils des Verfassers von Bedeutung ist, sei hier noch mitgeteilt. Im allgemeinen braucht er den Artikel bei Städtenamen nicht. Nur in 23 (24) Fällen — wenn ich nichts übersehen habe; in 26, 12 ist der Artikel nicht ganz sicher — von den ca. 250 findet er sich (unter den 59 Fällen, wo Jerusalem genannt wird, hat es nur einmal [5, 28] den Artikel). In 13 von diesen Fällen ist der Grund der Artikelsetzung deutlich (9, 3. 38; 10, 8; 13, 14; 17, 13. 16; 18, 1. 21; 19, 17; **20, 6**; 20, 17; 22, 6; 23, 31); denn es war die Stadt unmittelbar vorher genannt und wird nun mit dem Artikel wiederholt (in vielen Fällen ist dies freilich trotz der Wiederholung nicht geschehen). Auch 14, 21 gehört hierher, ja die Stelle ist besonders charakteristisch: *ὑπέστρεψαν εἰς τὴν Λύστραν καὶ εἰς Ἰκόνιον καὶ εἰς Ἀντιόχειαν*. Der Aufenthalt in Lystra war kurz vorher ausführlich geschildert; daher steht nur bei dieser Stadt der Artikel. Aber es bleiben noch 9 Fälle, die sich nicht so erklären. Von diesen ist 18, 2 *ἀπὸ τῆς Ῥώμης* und **28, 14** *εἰς τὴν Ῥώμην* durch die Notorietät und Bedeutung der Stadt genügend erklärt (bei **28, 14** kommt noch hinzu, daß Paulus nun endlich am Ziel seines Lebens ist; in v. 16 heißt es dann wieder: *εἰς Ῥώμην*). Der Artikel vor *Ἀντιόχειαν* (15, 23) erklärt sich hinreichend daraus, daß Syrien und Cilicien folgen. Von den 6 noch übrigen Fällen sind 4 so zu erklären, daß die Reiseroute, die der Apostel nahm, als der gewiesene und notwendige Weg bezeichnet werden sollte (s. Blaß), nämlich 17, 1; **20, 13. 14**; 23, 31 (man erwäge wiederum die Übereinstimmung der Wirstücke mit dem ganzen Werk). Lediglich die Artikelsetzung in 5, 28 (*τὴν Ἱερουσα-*

auch die Juden in der Diaspora vornehmlich in den Städten saßen. So heißt es 8, 40 von Philippus: εὐηγγελίζετο τὰς πόλεις πάσας (scil. die philistäischen); Jakobus sagt (15, 21), Moses habe κατὰ πόλιν ἐν ταῖς συναγωγαῖς τοὺς κηρύσσοντας αὐτόν, und Paulus gesteht (26, 11), daß er die Christen nicht nur in Jerusalem verfolgt habe, sondern auch εἰς τὰς ἔξω πόλεις ihnen feindlich nachgegangen sei; Paulus und Silas durchziehen (16, 4) τὰς πόλεις und revidieren κατὰ πόλιν πᾶσαν die von ihnen gestifteten Gemeinden (15, 36); Paulus sagt, daß ihm der Geist κατὰ πόλιν zukünftige Leiden weissage (20, 23), und τὸ πλῆθος τῶν πέριξ πόλεων Ἰερουσαλήμ strömt (5, 16) in die Stadt, um sich von den Aposteln heilen zu lassen. Für die Genauigkeit des Verfassers ist es charakteristisch, daß er öfters markiert, daß sich etwas außerhalb der Stadt abgespielt habe. Stephanus (7, 58) wird ἔξω τῆς πόλεως gesteinigt [1]; der Zeustempel in Lystra war πρὸ τῆς πόλεως (14, 13); Paulus wird (14, 19) ἔξω τῆς πόλεως geschleift; der Betplatz in Philippi (**16**, **13**) ist ἔξω τῆς πύλης, und die Brüder und Schwestern in Tyrus begleiten den Paulus ἕως ἔξω τῆς πόλεως (**21**, **5**). Endlich ist es ein schöner Beweis für die Akribie des Verfassers, daß er 13, 50 von den πρῶτοι τῆς πόλεως (in Antiochia Pisid.), 25, 23 von den κατ' ἐξοχὴν τῆς πόλεως (in Cäsarea Pal.) und sonst von städtischen Vorstehern spricht, daß er aber nur für Philippi (16, 20 ff.) städtische „στρατηγοί" und nur für Thessalonich (17, 6. 8) πολιτάρχαι nennt und den Vorsteher in Malta (**28**, **7**) als ὁ πρῶτος τῆς νήσου bezeichnet. Diese Namen sind korrekt; denn in der römischen Kolonie Philippi walteten Prätoren (duumviri); die Bezeichnung „Politarchen" ist für Thessalonich inschriftlich bezeugt, und der Titel πρῶτος Μελιταίων findet sich auf einer in Malta gefundenen Inschrift (Inscr. Graec. Ital. et Sicil. 601); ein gewisser Prudens eques Romanus heißt dort so. Daß auch die Rolle, die 19, 35 f. in Ephesus ein als ὁ γραμματεύς bezeichneter Stadtbeamter (Stadtsekretär) spielt, gerade für den

---

λήμ) und 20, 16 (τὴν Ἔφεσον) ist etwas dunkel; aber der Verf. kann sehr wohl einmal ἡ Ἔφεσος aus demselben Grunde geschrieben haben, aus dem er ἡ Ῥώμη schrieb, und der Artikel bei Jerusalem im Munde des Hohenpriesters soll wohl bedeuten: „dieses unser Jerusalem".

1) Exekutionen fanden bei Juden und Heiden in der Regel außerhalb der Stadt statt, s. Hebr. 13, 12. 13.

γραμματεύς in Ephesus zutrifft (keineswegs sonst überall), haben die Inschriften ebenfalls gelehrt[1].

Sehr mannigfaltig ist der Gebrauch von *τόπος*, und doch kann man auch hier den einheitlichen Stil des Schriftstellers konstatieren[2]. Metaphorisch ist *τόπος* 1, 25 (*λαβεῖν τὸν τόπον τῆς διακονίας*) und 25, 16 (*τόπον ἀπολογίας λαβεῖν*) gebraucht; der Tempel heißt 6, 13 und 21, 28 *ὁ ἅγιος τόπος* bzw. 6, 14 u. **21**, 28 auch *ὁ τόπος οὗτος*; in 7, 7 ist unter *ὁ τόπος οὗτος* das hl. Land zu verstehen. In 16, 3 bezeichnet *οἱ τόποι ἐκεῖνοι* den Landstrich um Lystra und Ikonium; ebenso heißt es **27, 2** *εἰς τοὺς κατὰ τὴν Ἀσίαν τόπους* und ähnlich **28, 7** *τὰ περὶ τὸν τόπον ἐκεῖνον*. Geheimnisvoll lautet 1, 25: *ἀπὸ τῆς ἀποστολῆς παρέβη Ἰούδας πορευθῆναι εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον*, aber geheimnisvoll lautet auch 12, 17: *Πέτρος ἐξελθὼν ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον* (zu *τόπος* = Ort, Stadt s. **27, 8**: *ἤλθομεν εἰς τόπον τινὰ καλούμενον Καλοὺς λιμένας*). Nur einmal (**21, 12**) heißen die Einheimischen in einer Stadt *οἱ ἐντόπιοι* (das Wort findet sich bei Plato; es gehört nicht zu den häufigeren).

1) Auch sonst sind die Amtsbezeichnungen alle korrekt. Der Monarch heißt, wie Philipp. 4, 22, einfach *ὁ Καῖσαρ* (17, 7; 25, 8—12. 21; 26, 32; **27, 4**; 28, 19) oder *ὁ Σεβαστός* (25, 21. 25) oder wird lediglich mit e i n e m Eigennamen (11, 28; 23, 26) bezeichnet. *Βασιλεύς* heißt er niemals; wohl aber ist diese Bezeichnung dem Herodes (12, 1. 20) und dem Agrippas (25, 13. 14. 24. 26; 26, 2. 7. 13. 19. 26. 27. 30) mit Recht gegeben. Sergius Paulus in Cypern und Gallio in Korinth werden richtig *ἀνθύπατος* genannt (13, 7. 8. 12; 18, 12; [19, 38]); dagegen fehlt diese Bezeichnung, wie es sein mußte, bei Felix und Festus; sie heißen *ἡγεμών* (23, 24. 26. 33. 34; 24, 1. 10; 26, 30), wie auch bei Josephus. Die Bezeichnung *ἐπαρχία* (= „provincia") findet sich nur im Munde des Felix in der richterlichen Frage: *ἐκ ποίας ἐπαρχίας* (23, 34) und in dem Satze (25, 1): *Φῆστος ἐπιβὰς τῇ ἐπαρχίᾳ* [der auffallende Dativ ganz wie **27, 2**: *ἐπιβάντες πλοίῳ*], sonst wird sie vermieden. Richtig sind auch die Bezeichnungen *ἑκατοντάρχης* (10, 1. 22; 21, 32; 22, 25. 26; 23, 17. 23; 24, 23; **27, 1. 6. 11. 31. 43**; **28, 16**) und *χιλίαρχος* (21, 31—37; 22, 24—29; 23, 10—22; 24, 7. 22; 25, 23) gebraucht. Unsicher ist, ob der Stratopedarch (28, 16) ursprünglich ist Die Anrede „*κράτιστος*" findet sich nur dem Felix und Festus gegenüber (23, 26; 24, 3; 26, 25), und hier ist sie korrekt.

2) Neutral sind die Stellen 4, 31; 7, 33. 49; **27, 29. 41**

Γένος (9mal)[1].

Die wiederholte Ausdrucksweise 4, 36 *Κύπριος τ. γένει*, 18, 2 *Ποντικὸς τ. γένει*, 18, 24 *Ἀλεξανδρεὺς τ. γένει*, 7, 19 *τὸ γένος ἡμῶν* zeigt die Konstanz im Stil in beiden Hälften des Buches. Die übrigen Stellen, in denen das Wort vorkommt, geben ihm die Bedeutung von Geschlecht nicht im Sinne der Nationalität, sondern der Abkunft (4, 6; 7, 13; 13, 26; 17, 28. 29).

II. Spezielles.

Die Aufzählung der Völker in c. 2, 5. 9—11, bzw. in c. 6, 9.

Ἦσαν δὲ ἐν [εἰς] Ἱερουσαλὴμ κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι, ἄνδρες εὐλαβεῖς ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν... Πάρθοι καὶ Μῆδοι καὶ Αἰλαμῖται καὶ οἱ κατοικοῦντες τὴν Μεσοποταμίαν, [Ἰουδαίαν? Ἀρμενίαν? Συρίαν? Ἰνδίαν?] τε καὶ Καππαδοκίαν, Πόντον καὶ τὴν Ἀσίαν, Φρυγίαν τε καὶ Παμφυλίαν, Αἴγυπτον καὶ τὰ μέρη τῆς Λιβύης τῆς κατὰ Κυρήνην, καὶ οἱ ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι, Ἰουδαῖοί τε καὶ προσήλυτοι [Κρῆτες καὶ Ἄραβες].

Nach den drei ersten Völkernamen fährt Luk. mit *οἱ κατοικοῦντες* fort, weil es zu Mesopotamien keinen Völkernamen gibt; dadurch ist aber ein formeller Widerspruch zu dem vorhergehenden Satz entstanden. Luk. spricht von lauter solchen Personen, die in Jerusalem ansässig sind (nicht von Festpilgern), nennt sie aber ungeschickt nach ihrem früheren Aufenthalt *κατοικοῦντες τὴν Μεσοποταμίαν κτλ.* Dem Sinne nach muß daher das zweite *κατοικοῦντες* plusquamperfektisch verstanden werden. Ferner, da er von Pontus an paarweise ordnet, da das — freilich durch sämtliche Mss. bezeugte — *Ἰουδαίαν* sinnlos ist und *Ἀρμενίαν* (Tertull. und bei Augustin einmal) sowie *Συρίαν* (Hieron.) augenscheinlich nur Erklärungsversuche der schon

1) Einschlagende Worte, die nur selten oder nur einmal vorkommen und daher (oder sonst) zu Vergleichungen nicht geeignet sind, sind *τὰ ὅρια* (für das Gebiet) 13, 50, *ἡ ἐπαρχία* (23, 34; 25, 1), *ἡ οἰκουμένη* (11, 28 17, 6. 31; 19, 27; 24, 5), usw. Beachtenswert aber ist der Gebrauch von *τὰ μέρη*. c. 2, 10 heißt es *τὰ μέρη τῆς Λιβύης*, 19, 1 *Παῦλος διελθὼν τὰ ἀνωτερικὰ μέρη* und 20, 2 ebenso *διελθὼν τὰ μέρη ἐκεῖνα* (von Macedonien gesagt).

frühe empfundenen Schwierigkeit sind, so ist *Ἰουδαίαν* zu streichen [1]. Allerdings gibt es keine befriedigende Erklärung für die Einschiebung. Auffallend ist in dem Abschnitt die Unregelmäßigkeit der Artikelsetzung, auffallend ferner das nachgebrachte *Κρῆτες καὶ Ἄραβες*; auch hier muß man an eine alte Glosse denken, zumal sowohl die besondere Nennung als auch die Zusammenstellung befremdet. Die Annahme eines Zusatzes wird noch wahrscheinlicher, wenn die vorangehenden Worte „*Ἰουδαῖοί τε καὶ προσήλυτοι*“ nicht nur zu „*οἱ ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι*“ gehören, sondern zu allen vorangehenden Völkernamen. Das ist aber allein das Wahrscheinliche. Der Verfasser hatte im Eingang der Völkertafel gesagt, daß es sich um solche in Jerusalem wohnende Juden handle, die früher in Parthien, Medien usw. gelebt hatten. Am Schluß sagt er genauer, daß unter ihnen sowohl echte Juden als Proselyten waren, und das entsprach ohne Zweifel der Wahrheit und galt doch nicht nur von Rom. Auffallend ist endlich der Zusatz „*ἐπιδημοῦντες*“ zu *οἱ Ῥωμαῖοι*. Er erklärt sich m. E. daraus, daß *οἱ Ῥωμαῖοι* als „Römische Bürger“ verstanden werden konnte (s. Act. 16, 37. 38; 22, 25. 26. 27. 29; 23, 27). Das wollte Lukas vermeiden. Statt *οἱ ἐπιδημ. Ῥωμ.* hätte er auch *οἱ κατοικοῦντες τὴν Ῥώμην* (wie v. 9) schreiben können; er wollte aber am Schluß daran erinnern, daß es sich um solche Leute handelt, die jetzt in Jerusalem wohnten, während sie eigentlich in anderen Ländern heimisch waren. *Οἱ ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι* heißt also nicht „in Rom ansässige Römer“ (so Wendt u. a.), sondern „in Jerusalem eingewanderte und ansässige Römer“ (Overbeck). Eine Bestätigung, daß *Ἰουδαίαν, Κρῆτες* und *Ἄραβες* zu tilgen sind, liegt schließlich darin, daß nach ihrer Tilgung 12 Völkernamen aufgezählt sind, d. h. es sollte vielleicht angedeutet werden, daß jeder Apostel eine dieser Sprachen geredet hat. Zwar muß man nach c. 2, 1 annehmen, daß sich der Geist auf alle Christen in Jerusalem gesetzt hat, aber nach 2, 7 ist doch nur an die Apostel zu denken. Will man das nicht annehmen, so wird auch dann die Zwölfzahl der Völker mit Absicht gewählt sein.

---

1) Mesopotamien und Kappadozien können sehr wohl nebeneinander genannt sein; denn sie stoßen aneinander, und bei der Aufzählung von Ost nach West ist diese Reihenfolge sogar besonders passend. (Einen weiteren Grund für die Streichung s. unten).

Die Aufzählung beginnt im äußersten Osten, wo die nicht nach Palästina zurückgekehrten Stämme saßen, erreicht mit Kappadozien Vorderasien und beschreibt dieses erst vom Norden bis Westen (Pontus und Asien), sodann — in einer Parallele — vom Zentrum (Phrygien) nach Süden (Pamphylien). Dann geht der Verfasser in den wirklichen Süden des Reichs und nennt — wieder von Ost nach West — Ägypten und die nach Kyrene hin gelegenen Teile Libyens[1]. Rom als Repräsentantin des Westens macht den Beschluß.

Man kann mit dem Verf. darüber rechten, warum er diese Gebiete genannt und andere übergangen hat, aber man wird ihm schwerlich etwas anhaben können. Relativ vollständig setzt er mit Parthern, Medern und Elamitern ein, weil diese Völker weit entfernt und außerhalb des Reichs wohnten — um so wichtiger war es ihm, daß auch ihre Repräsentanten die neue Botschaft hörten! Sehr passend schließen sich Mesopotamien und Kappadozien an. Syrien überging er wohl, weil es zu nahe lag und es selbstverständlich war, daß sich zahlreiche Syrer in Jerusalem befanden. Außerdem war ihre Sprache der in Jerusalem gesprochenen so verwandt, daß für sie das Wunder, welches der Verf. erzählen will, kaum ein Wunder war. Wenn in bezug auf Vorderasien die vier Gebiete Pontus, Asien, Phrygien und Pamphylien hervorgehoben werden, so muß man die Auswahl, nachdem Kappadozien schon genannt war, billigen: die nördliche, die westliche, die mittlere und die südliche Hauptprovinz sind markiert. Kann man umsichtiger verfahren? Ebenso sachgemäß ist es, daß er nun Ägypten und Kyrene — dort und hier saßen die Juden bekanntlich in besonders kompakten Massen — nennt und mit Rom schließt. Daß der ganze Westen nur durch Rom vertreten ist, ist bei einem orientalisch-griechischen Schriftsteller nichts Auffallendes, sondern die Regel. Auffallender ist die Übergehung der Balkanhalbinsel. Die Erklärung, daß er rein griechische Gebiete überhaupt nicht aufgezählt hat, weil für Griechen bei der allgemeinen Verbreitung ihrer Sprache das Pfingstwunder kein solches war oder zu sein brauchte, ist scharfsinnig, aber schwerlich richtig. Die ekstatischen Jünger sprachen

---

1) Zu *κατὰ Κυρήνην* vgl. Luk. 10, 32: *Λευείτης κατὰ τὸν τόπον ἐλθών* und Act. **27, 5:** *τὸ πέλαγος τὸ κατὰ τὴν Κιλικίαν καὶ Παμφυλίαν.*

aramäisch, nicht griechisch (v. 7: *οὐχὶ ἰδοὺ ἅπαντες οὗτοί εἰσιν οἱ λαλοῦντες Γαλιλαῖοι;*). Die Balkanhalbinsel (Macedonien und Achaja) sind entweder deshalb übergangen, weil dort im Vergleich mit den aufgeführten Gebieten die Juden nicht besonders zahlreich waren, oder weil der Verfasser, von Asien sachgemäß zu Ägypten und dann zu Kyrene übergehend, nun schon so weit westlich war, daß er mit Rom abschloß. Dazu: er wollte die Zwölfzahl nicht überschreiten, s. o.

Der formelle Aufbau der Schilderung ist sehr geschickt und der Aufzählung bei Philo (Agrippae ep. ad Caligulam, Legat. ad Caium § 36), wo die doppelte Anzahl von Gebieten aufgeführt ist, überlegen. Mit dem gewaltigen Dreiklang „Parther, Meder und Elamiter" beginnt der Verf.; dann läßt er 4×2 Gebiete folgen, und sehr wirkungsvoll bildet das für sich stehende „*οἱ ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι*", d. h. die Welthauptstadt, den Beschluß der Zwölfzahl[1]. Man spürt die schriftstellerische Kunst des Hellenen. Aber um wieviel größer erscheint sie noch, wenn man diese Völkeraufzählung in das Licht des Zwecks stellt, der das ganze Werk beherrscht! *Ἔσεσθέ μου μάρτυρες ἔν τε Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρίᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς!* (1, 8). *Θάρσει· ὡς γὰρ διεμαρτύρω τὰ περὶ ἐμοῦ εἰς Ἱερουσαλήμ, οὕτω σε δεῖ καὶ εἰς Ῥώμην μαρτυρῆσαι* (23, 11). *Γνωστὸν οὖν ἔστω ὑμῖν ὅτι τοῖς ἔθνεσιν ἀπεστάλη τοῦτο τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ· αὐτοὶ καὶ ἀκούσονται* (28, 28). Einer Darstellung, die die Verwirklichung dieses Zwecks nachweisen will, wird im Eingang die Aufzählung der Völker der Oikumene vorangestellt und erzählt, wie sich bei ihren Repräsentanten die große Verheißung sofort erfüllt habe! Kann man wirkungsvoller erzählen? Wieviele können sich mit diesem Schriftsteller messen? Und noch mehr — die Schranken der Sprachen erscheinen aufgehoben! Von allen wird die ekstatische Sprache der Geistesträger verstanden! Die Zersplitterung der Menschheit hat nun ein Ende; in der neuen Religion erscheinen die Folgen des babylonischen Turmbaus aufgehoben! Gewiß — vor der nüchternen Betrachtung kann dieses großartige Gemälde nicht bestehen. Die Leute verstanden ja alle aramäisch; übrigens handelte es sich auch nicht um das Aramäische allein, sondern zugleich um eine

1) S. Herm., Simil. IX: die 12 Berge = die 12 Völker der Welt.

Sprache der Begeisterung, die suggestiv wirkt. Aber daran denkt man zunächst nicht. Lukas hat mit großer Kunst zwei wirkliche Tatsachen herausgeholt und aus ihnen seine Fanfare gebildet — daß in Jerusalem Juden und Proselyten aus allen Ländern der Welt ansässig waren, und daß an einem Tage, am Pfingsttage oder kurz vorher, durch die plötzliche Begeisterung der Jünger Jesu und ihr ekstatisches Reden eine große Schar für das Evangelium gewonnen wurde.

Zu der Völkertafel ist noch 6, 9 zu vergleichen. Hier werden Libertiner, Kyrener, Alexandriner und Cilicier und Asiaten in Jerusalem erwähnt. Das genauere Verständnis der Worte muß leider unsicher bleiben; denn Luk. hat sich nicht präzis ausgedrückt[1]. Wichtig aber sind sie deshalb, weil hier in einem konkreten Zusammenhang — nicht in einem stilisierten Bericht — einige Repräsentanten der Völker bezeugt sind, die in c. 2, 9 ff. genannt waren, nämlich Kyrener, Alexandriner (Ägypter) und Asiaten. Es waren also Juden und Proselyten aus jenen Gebieten wirklich in Jerusalem ansässig, was übrigens an sich wahrscheinlich ist.

Palästina (Galiläa, Judäa, die philistäischen Städte, Samaria) und Phönizien.

Ist Lukas, der Verfasser der Wirstücke, auch der Verfasser der Apostelgeschichte, so erfahren wir aus seiner Darstellung, daß er den Apostel Paulus nach Jerusalem begleitet hat (c. 21) und ca. $2^1/_2$ Jahr später mit ihm von Cäsarea nach Rom ge-

1) Die Worte lauten: *ἀνέστησαν δέ τινες τῶν ἐκ τῆς συναγωγῆς τῆς λεγομένης Λιβερτίνων καὶ Κυρηναίων καὶ Ἀλεξανδρέων καὶ τῶν ἀπὸ Κιλικίας καὶ Ἀσίας συνζητοῦντες τῷ Στεφάνῳ.* Nach dem einfachsten Verständnis ist hier von einer vereinigten Synagoge der Libertiner (man erklärt diese gewöhnlich als Juden, die einst römische Kriegsgefangene waren und dann [bzw. ihre Nachkommen] nach Jerusalem zurückgekehrt seien; als befriedigend kann man die Erklärung nicht bezeichnen), Kyrenäer und Alexandriner und sodann von cilicischen und asiatischen Juden die Rede. Aber die Zusammenstellung „Libertiner, Kyrenäer und Alexandriner" befremdet sehr. Man hat daher angenommen, Luk. habe sich ungenau ausgedrückt; es handle sich um drei verschiedene Synagogen. Einige denken sogar an vier Synagogen, indem sie auch die Cilicier und Asiaten als zu einer Synagoge gehörig auffassen. Wieder andere denken an eine Synagoge der Libertiner und lassen *Κυρηναίων κτλ.* von *τινες* abhängen.

fahren ist (c. 27. 28). Ob er in der Zwischenzeit bei dem Apostel gewesen, ist mehr als zweifelhaft; denn das „Wir“ bricht sofort nach der Ankunft in Jerusalem ab und setzt erst wieder bei der Abreise von Cäsarea ein. Die Auskunft, es fehle in den betreffenden Capp. (21, 19—26, 32) nur deshalb, weil Luk. nichts zu erzählen gehabt hätte, wobei er selbst als Augenzeuge beteiligt war, ist sehr unwahrscheinlich; denn er selbst berichtet, daß Paulus in Cäsarea seine Freunde ungehindert empfangen konnte und von ihnen bedient werden durfte (24, 23). Da mußte Gelegenheit genug für ihn gewesen sein, nicht nur den Apostel zu besuchen, sondern auch Dinge mitzuerleben, die der Aufzeichnung wert waren. Außerdem konnte er bei den verschiedenen Gerichtsverhandlungen dabei sein; eben diese aber hat er nicht als Augenzeuge erzählt. Wir dürfen daher annehmen, daß Lukas den Boden Palästinas und Jerusalem zwar mit dem Apostel zusammen betreten, sehr bald aber wieder verlassen hat. Demgemäß erwarten wir, daß er sich über Land und Stadt so orientiert zeigen wird, wie ein Reisender nach kurzem Aufenthalt zu sein pflegt. Eben dies aber bestätigt seine Darstellung. Hier kann das nur an den geographischen, topographischen und ethnographischen Mitteilungen nachgewiesen werden.

Ὑμεῖς οἴδατε τὸ γενόμενον ῥῆμα καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας, ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας μετὰ τὸ βάπτισμα ὃ ἐκήρυξεν Ἰωάννης (10, 37): von Galiläa ist die Bewegung ausgegangen (13, 31: *ὤφθη τοῖς συναναβᾶσιν αὐτῷ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας εἰς Ἱερουσαλήμ*) und hat sich zunächst über ganz Judäa erstreckt. Jesus ist *ὁ ἀπὸ Ναζαρέθ* [1], und die elf Jünger werden (1, 11)

1) So nur einmal in dem Buch (10, 38), dagegen 6mal *Ἰησοῦς (Χριστὸς) ὁ Ναζωραῖος* (2, 22; 3, 6; 4, 10; 6, 14; 22, 8; 26, 9); aber jene eine Stelle entscheidet — was auch an sich wahrscheinlich ist —, daß *ὁ Ναζωραῖος* den aus Nazareth Gebürtigen bedeutet. Beachtenswert ist, daß Paulus den Ausdruck niemals braucht und daß er in der ApGesch. nur in der ersten Hälfte bzw. in der zweiten Hälfte nur an den zwei Stellen vorkommt, die ideell zur ersten Hälfte gehören. Die Bezeichnung „Jesus der Nazaräer“ ist also eine palästinensische und wird von Luk. nur gebraucht, um die erste Hälfte seines Buches richtig zu kolorieren. Ähnlich ist er bekanntlich auch sonst verfahren. Auch nur im Munde des jüdischen (jerusalemischen) Redners Tertullus (24, 5) heißen die Christen verächtlich *ἡ τῶν Ναζωραίων αἵρεσις*. Zu vgl. ist demgemäß Joh. 1, 45 f.: *Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρὲτ ... καὶ εἶπεν αὐτῷ Ναθαναήλ· ἐκ Ναζαρὲτ δύναταί τι ἀγαθὸν εἶναι;*

als *ἄνδρες Γαλιλαῖοι* angeredet; dabei weiß Luk., daß sich die Galiläer durch ihre Sprache kenntlich machen (2, 7: *οὐχὶ ἰδοὺ ἅπαντες οὗτοί εἰσιν οἱ λαλοῦντες Γαλιλαῖοι*; vgl. Marc. 14, 67. 70; Matth. 26, 71. 73). Will er den Umfang der Christenheit in den ersten Jahren nach der Gründung umschreiben, so sagt er (9, 31): *ἡ ἐκκλησία καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ Γαλιλαίας καὶ Σαμαρίας*. Ein paar Mal fehlt Galiläa neben Judäa, wo man es erwartet; es ist möglich, daß es in Judäa miteinbegriffen ist. Eine Rolle in der Erzählung des Luk. spielt Galiläa nicht — es ist lediglich eine Reminiszenz —, aber aller Wahrscheinlichkeit nach entspricht das der wirklichen Geschichte. Paulus erwähnt Galiläa und galiläische Gemeinden niemals in seinen Briefen. Die Hauptstadt Jerusalem wurde bald nach der Kreuzigung Jesu der alles bestimmende Mittelpunkt[1].

Judäa wird in dem Buche häufiger erwähnt. Dort, und zwar *ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ*, soll das Zeugnis der Jünger anheben (1, 8). *Κατὰ τὰς χώρας τῆς Ἰουδαίας* zerstreuten sich die Stephanusanhänger (8, 1), d. h. auch aufs Land (s. o. sub *χώρα*). Zu der *ἐκκλησία καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας* (9, 31)[2], bzw. den *ἀδελφοὶ οἱ ὄντες κατὰ τὴν Ἰουδαίαν* (11, 1), bzw. den *κατοικοῦντες ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἀδελφοί* (11, 29) ist Galat. 1, 22: *αἱ ἐκκλησίαι τῆς Ἰουδαίας*, u. I Thess. 2, 14: *αἱ ἐκκλησίαι αἱ οὖσαι ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ* zu vergleichen. Beachtenswert ist, daß Luk. darüber orientiert ist, daß Cäsarea nicht zu Judäa im eigentlichen Sinn gehört; er schreibt 12, 19 und **21, 10**: *κατελθὼν ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας εἰς Καισαρίαν* bez. *κατῆλθέν τις ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας προφήτης* [*εἰς Καισαρίαν*] — man beachte die Übereinstimmung; **21, 10** steht in einem Wirstück —; aber schon aus 8, 26—40; 9, 32 ff. erkennt man, daß Luk. Cäsarea und den ganzen Strich der philistäischen Städte nicht zu Judäa rechnet; doch hat er

1) Die Erwartung der nahen „Aufrichtung des Reichs" hat stets in der Kirchengeschichte die Sammlung der Gläubigen an einem Ort zur Folge gehabt. Demgemäß dürfen wir annehmen, daß sich nach den ersten Erscheinungen Jesu in Galiläa alle oder fast alle seine Anhänger nach Jerusalem begaben, wo man die Aufrichtung des Reichs erwartete. So trat Galiläa sofort ganz zurück (Paulus spricht nur von Gemeinden in Judäa), und so erklärt es sich auch, daß die ersten Erscheinungen des Auferstandenen in Galiläa durch Erscheinungen in Jerusalem ersetzt worden sind. Erst allmählich bildeten sich dann Gemeinden in Galiläa.

2) Derselbe Ausdruck: *καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας* auch 10, 37.

keine Gesamtbezeichnung für ihn; er schreibt 8, 40: *Φίλιππος εὑρέθη εἰς Ἄζωτον, καὶ διερχόμενος εὐηγγελίζετο τὰς πόλεις πάσας ἕως τοῦ ἐλθεῖν αὐτὸν εἰς Καισαρίαν*, u. 9, 32: *ἐγένετο Πέτρον διερχόμενον διὰ πάντων* [scil. alle Brüder in den Städten der philistäischen Küste] *κατελθεῖν καὶ πρὸς τοὺς ἁγίους τοὺς κατοικοῦντας Λύδδα.*

Judäa steht an einigen Stellen, wo man Jerusalem erwartet, und umgekehrt, aber das ist schwerlich eine Ungenauigkeit. Daß die christlichen Gemeinden Judäas am Anfang und längere Zeit hindurch nur relativ selbständig waren, in der Hauptsache aber von der Gemeinde zu Jerusalem abhängig und ihr sozusagen enhypostatisch eingefügt, ist eine Erkenntnis, die man auch aus den paulinischen Briefen erschließen kann und die dem natürlichen Gang der Entwicklung aller solcher Organisationen entspricht: die Muttergemeinde bleibt zunächst „die Gemeinde"; sie hat nur Filialen. Lukas zeigt sich also gut orientiert, wenn er gegebenenfalls Jerusalem für Judäa setzt und umgekehrt.

Bei einer Erwähnung Judäas (26, 20) glaubt man dem Verfasser einen Irrtum nachweisen zu können: Paulus habe nicht, wie ihn Luk. sagen lasse, in Judäa, am wenigsten *ἐν πάσῃ τῇ χώρᾳ τῆς Ἰουδαίας* gepredigt. Nachweisbar ist es in der Tat nicht und für die Zeit vor Gal. 1, 22 ausgeschlossen; aber warum soll er bei späteren Aufenthalten nicht das Evangelium dort verkündigt haben, wenn er von Antiochien oder von Cäsarea nach Jerusalem reiste? Nur Tage, nicht Wochen bedurfte es dazu, und er selbst sagt (Röm. 15, 19): *ὥστε με ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ ... πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ.*

Der Mittelpunkt Judäas und der Christenheit ist Jerusalem. Hier bietet schon die Bezeichnung der Stadt durch Lukas ein hohes Interesse[1]. Bekanntlich braucht Markus ausschließlich den Namen *Ἱεροσόλυμα,* desgleichen Matthäus (denn die einzige Stelle, wo er *Ἱερουσαλήμ* schreibt [23, 37], gehört einem Zitat an)[2], und auch Johannes. Dagegen brauchen Paulus und Lukas — wiederum ein Beweis ihrer Zusammengehörigkeit — bald *Ἱεροσόλυμα*, bald *Ἱερουσαλήμ*[3]. Bei Paulus läßt sich ohne

1) Vgl. Ramsay im „Expositor" 1907 p. 110 ff.

2) S. meine Schrift „Sprüche und Reden Jesu" (1907) S. 25. 99. 72 f. 119 f.

3) Die Apokalypse schreibt (3, 12; 21, 2. 10) nur *Ἱερουσαλήμ*, ebenso Hebr. 12, 22.

Schwierigkeit eine Regel aufstellen: wo Jerusalem ein religiöser Begriff ist (Gal. 4, 25. 26) und in feierlicher Rede, wo der Apostel an die „Heiligen“ zu Jerusalem denkt (Röm. 15, 25. 26. 31; hier ist überall Jerusalem mit *οἱ ἅγιοι* verbunden), sagt er *Ἱερουσαλήμ*, d. h. er wählt den hebräischen Namen, sonst schreibt er *Ἱεροσόλυμα* (Gal. 1, 17: *ἀνῆλθον εἰς Ἱερο.*; 1, 18 ebenso; 2, 1: *ἀνέβην εἰς Ἱερο.*). Es bleiben nur zwei Fälle übrig, die sich der Regel nicht zu fügen scheinen. Röm. 15, 19 heißt es: *ὥστε με ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον*, u. I Kor. 16, 3: *οὓς ἂν δοκιμάσητε, δι᾽ ἐπιστολῶν τούτους πέμψω ἀπενεγκεῖν τὴν χάριν ὑμῶν* [die gesammelte Spende] *εἰς Ἱερουσαλήμ*. Allein im zweiten Falle denkt er an die Heiligen in Jerusalem und hat deshalb den würdigeren Namen gewählt, und im ersten mag die Erhabenheit und Größe des Werks zu der Bezeichnung *Ἱερουσαλήμ* geraten haben.

Ganz so einfach liegt die Sache bei Lukas in der Apostelgeschichte nicht. Zunächst eine statistische Übersicht[1]:

Cap. 1—7:	1 mal *Ἱεροσόλυμα*,	11 mal *Ἱερουσαλήμ*,
Cap. 8—15:	5 mal „ ,	15 mal „
Cap. 16—21: (ohne die Wirstücke)	2 mal „ ,	2 mal „
Die Wirstücke:	4 mal „ ,	3 mal „
Cap. 22—28:	10 mal „ ,	6 mal „

Die erste Erkenntnis ist hier, daß Lukas *Ἱερουσαλήμ* sehr viel häufiger (37 mal) braucht, als *Ἱεροσόλυμα* (22 mal). Da er im Ev. aber *Ἱεροσόλυμα* sogar nur 4 mal geschrieben hat (2, 22; 13, 22; 19, 28; 23, 7), *Ἱερουσαλήμ* aber 26 mal, und da in der ersten Hälfte der Apostelgeschichte fast dasselbe Verhältnis obwaltet (6 mal *Ἱεροσόλυμα*, 26 mal *Ἱερουσαλήμ*), so erkennt man, daß er, der, eben als Hellene, gerne den alten heiligen Stil nachgebildet hat, eine besondere Vorliebe für *Ἱερουσαλήμ* besaß. Im Ev. und in der ApGesch. 1—15 zusammen steht *Ἱερουσαλήμ* 52 mal, *Ἱεροσόλυμα* nur 10 mal!

Die zweite Erkenntnis ist, daß für die Wirstücke hier genau dasselbe Problem besteht, wie für Luk. Wäre der Verfasser der

1) Die Handschriften variieren wohl, aber es läßt sich — von D ist abzusehen — doch mit höchster Wahrscheinlichkeit feststellen, welche Namensform Lukas in jedem einzelnen Fall gewählt hat.

Wirstücke nicht mit Paulus identisch, so hätten wir — wollte man nicht annehmen, daß Lukas seine Quelle peinlich genau auch in dieser Hinsicht durchkorrigiert und konformiert hat — drei Schriftsteller anzunehmen, die zwischen *Ἱεροσόλυμα* und *Ἱερουσαλήμ* gewechselt haben! Wer wird das glauben wollen!

Was nun die Regel für den Gebrauch der einen und der anderen Namensform in der ApGesch. betrifft, so kann man aus dem Ev. etwas lernen. Hier hat Luk. in den Partien, die er mit Mark. oder Matth. oder mit beiden gemeinsam hat, erstens *Ἱερουσαλήμ* gesetzt, wo sie *Ἱεροσόλυμα* haben, zweitens Jerusalem öfters eingesetzt, wo sie die Stadt nicht nennen. *Ἱεροσόλυμα* braucht er in dem Evangelium nur, wo ihm keine Quelle vorlag und in rein geographischem Sinn (2, 22: *ἀνήγαγον αὐτὸν εἰς Ἱεροσ.*, 13, 22: *διεπορεύετο κατὰ πόλεις καὶ κώμας... πορείαν ποιούμενος εἰς Ἱεροσ.*, 19, 28: *ἐπορεύετο ἔμπροσθεν ἀναβαίνων εἰς Ἱεροσόλυμα,* 23, 7: *πρὸς Ἡρῴδην ὄντα καὶ αὐτὸν ἐν Ἱεροσ.*). *Ἱερουσαλήμ* ist ihm also das heiligere und, weil in der evangelischen Erzählung fast alles erhaben und heilig ist, das eigentlich geläufige Wort. Deutlich erkennbar ist dieselbe Haltung in c. 1—7 der ApGesch. und in den Wirstücken. Dort (in c. 1—7) hat er nur einmal (in der referierenden Einleitung 1, 4) *Ἱεροσόλυμα* geschrieben, wo es sich darum handelt, die Jünger sollten vom Platz Jerusalem zunächst nicht weichen (*ἀπὸ Ἱεροσολύμων μὴ χωρίζεσθαι*); im übrigen ist ihm in der Urgeschichte der Gemeinde alles so erhaben, daß er nur von *Ἱερουσαλήμ* (11 mal) spricht. Hier (in den Wirstücken) ist der Grund des Wechsels zwischen den beiden Namensformen ganz evident: **20, 16**; **21, 4. 15. 17** ist *Ἱεροσόλυμα* geschrieben, weil Topographisches wiederzugeben war (Paulus wollte zu Pfingsten in Hieros. sein; Paulus soll nicht hinaufziehen nach Hieros.; wir zogen nach Hieros. hinauf; als wir aber in Hieros. angekommen waren). Zwischen diesen Versen aber steht eine Rede des Propheten Agabus; hier heißt es **21, 11** in oratio directa: *τὸν ἄνδρα... δήσουσιν ἐν Ἱερουσαλὴμ οἱ Ἰουδαῖοι,* und nun nehmen die Anwesenden dies *Ἱερουσαλήμ* auf (**21, 12**), und auch Paulus sagt (**21, 13**): *ἀποθανεῖν εἰς Ἱερουσαλὴμ ἑτοίμως ἔχω.* Für die Feierlichkeit der ganzen Szene paßte nur die biblische Form *Ἱερουσαλήμ.* Uns mag das kleinlich erscheinen; aber es ist so. So fein empfand der Stilist Lukas! Kein Zweifel also:

der das Ev. und Act. 1—7 geschrieben hat, hat auch die Wirstücke geschrieben! Schon die Art des Gebrauchs der beiden Namensformen für Jerusalem verrät es.

Schwieriger scheint auf den ersten Blick der Wechsel beider Formen in c. 8—28 (abgesehen von den Wirstücken). Es handelt sich um 17 Stellen, an denen *Ἱεροσόλυμα* steht. Offenbar wird *Ἱεροσόλυμα* häufiger, seitdem nicht mehr die Urgeschichte der Gemeinde von Jerusalem zu erzählen ist, und zuletzt, obgleich sich die Darstellung wieder auf dem Boden Palästinas bewegt, wird *Ἱερουσαλήμ* sogar seltener als *Ἱεροσόλυμα*. Aber gerade in c. 22—28, wo jenes nur noch 6 mal, dieses aber 10 mal steht, läßt sich eine eigentümliche und ganz feste Regel beobachten. In c. 22, 5. 17. 18; 23, 11; 25, 3 heißt es *Ἱερουσαλήμ*, denn es wird in Jerusalem von Jerusalem gesprochen; in c. 25, 1. 7. 9. 15. 20. 24; 26, 4. 10. 20; 28, 17 heißt es *Ἱεροσόλυμα*, denn es wird in Cäsarea (bzw. 28, 17 in Rom) von Jerusalem gesprochen. Auf den Ort, an dem sich der Erzählende mit seiner Darstellung befindet, kommt es an, nicht auf den Sprechenden: Paulus spricht in Jerusalem von Jerusalem, in Cäsarea und Rom von Hierosolyma[1]. Es bleiben somit für die Erklärung des eindringenden *Ἱεροσόλυμα* nur noch 7 Stellen übrig, nämlich 8, 1. 14. 25; 11, 27; 13, 13; 16, 4 u. 19, 21 (*Ἱερουσαλήμ* steht in diesen Capp. 17 mal, nämlich 8, 26. 27; 9, 2. 13. 21. 26. 28; 10, 39; 11, 2. 22; 12, 25; 13, 27. 31; 15, 2. 4; 20, 22; 21, 31). Augenscheinlich ist *Ἱερουσαλήμ* in diesen Abschnitten noch immer die Regel. Sie wird durchbrochen, wo die Darstellung auf Samaria tendiert oder dort weilt (8, 1. 14. 25), ferner wo der Erzähler seinen Standort in Antiochien hat (11, 27), in Perge (13, 13), in Lykaonien (16, 4) und in Ephesus (19, 21); aber da Luk. in diesen Abschnitten unter denselben Bedingungen auch von *Ἱερουσαλήμ* spricht, läßt sich hier eine Regel nicht feststellen. Man wird gestehen müssen, daß der Wechsel in c. 8—21 — von den Wirstücken abgesehen — nicht zu erklären ist, d. h. daß Luk. hier (unter Bevorzugung von *Ἱερου-*

---

1) Es gibt in c. 22—28 (unter 16 Fällen) nur eine Ausnahme, nämlich c. 24, 11; hier erwartet man „Hierosolyma“, aber es steht „Jerusalem“. Allein diese Ausnahme bestätigt die Regel: Paulus spricht hier von *προσκυνεῖν* in Jerusalem; da lag es sehr nahe, die heilige Form anzuwenden (vgl. 8, 27: *προσκυνήσων εἰς Ἱερουσ.*).

σαλήμ) regellos geschrieben hat; aber in c. 1—7, den Wirstücken und 22—28 ist die Regel durchsichtig. Immerhin beschränkt sich die Zahl der undurchsichtigen Fälle auf 7 (wo *Ἱεροσόλυμα* gebraucht ist).

Was nun die Kenntnis von Jerusalem (und Judäa) betrifft, so ist das Material, welches eine gewisse eigene Kenntnis des Verfassers verrät, in der ApGesch. nicht geringer als im Ev. Im Ev. ist ein bedeutender Komplex jerusalemischer (judäischer), dem Luk. eigentümlicher Traditionen nachweisbar, und es läßt sich wahrscheinlich machen, daß er an Ort und Stelle gewonnen ist. Man schreibt in einem Ev. nicht: *κώμη ἀπέχουσα σταδίους ἑξήκοντα ἀπὸ Ἱερουσαλήμ, ᾗ ὄνομα Ἐμμαούς*, und ähnliches, wenn man nicht selbst an Ort und Stelle war. Aber auch in der Ap.-Gesch. liest man (1, 12): *τότε ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλὴμ ἀπὸ ὄρους τοῦ καλουμένου ἐλαιῶνος, ὅ ἐστιν ἐγγὺς Ἱερουσαλὴμ σαββάτου ἔχον ὁδόν*, ferner (1, 19): *ὥστε κληθῆναι τὸ χωρίον ἐκεῖνο τῇ διαλέκτῳ αὐτῶν Ἀχελδαμάχ, τοῦτ' ἔστιν χωρίον αἵματος*, ferner (8, 26): *πορεύου κατὰ μεσημβρίαν ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν καταβαίνουσαν ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Γάζαν· αὕτη ἐστὶν ἔρημος*[1]. Auch die *πέριξ πόλεις Ἱερουσαλήμ* (5, 16) dürfen hier erwähnt werden. Luk. kennt weiter (1, 13) ein bestimmtes *ὑπερῷον*, in welchem die ersten Jünger sich zu versammeln pflegten[2]; er nennt das Haus der Mutter des Johannes Markus (12, 12: *οὗ ἦσαν ἱκανοὶ συνηθροισμένοι καὶ προσευχόμενοι*); er hat eine bestimmte Vorstellung von der Räumlichkeit des Gefängnisses, in welchem Petrus saß, und von der Distanz zwischen ihm und jenem Hause (12, 10 f.: *διελθόντες δὲ πρώτην φυλακὴν καὶ δευτέραν ἦλθαν ἐπὶ τὴν πύλην τὴν σιδηρᾶν τὴν φέρουσαν εἰς τὴν πόλιν . . . καὶ ἐξελθόντες προῆλθον ῥύμην μίαν . . . . καὶ ὁ Πέτρος . . . ἦλθεν ἐπὶ τὴν οἰκίαν τῆς Μαρίας*). Hat er den

1) Schwerlich ist gemeint, daß die Straße zur angegebenen Zeit menschenleer sei; denn daß *κατὰ μεσημβρίαν* die Zeit bedeute und nicht die geographische Richtung, ist trotz Nestle (Stud. u. Krit. 1892 S. 335 f.) nicht wahrscheinlich, sondern gesagt ist, daß die Straße überhaupt menschenleer ist, bzw. eine menschenleere Gegend durchziehe; trotzdem soll der Evangelist sie beschreiten. Luk. muß die Straße kennen, wenn er diesen Zusatz gemacht hat.

2) In welchem Lokale sich aber die Begebenheit 2, 1 ff. abgespielt hat, hat er nicht erfahren oder zu sagen nicht für nötig befunden.

Paulus in diesem Gefängnis besucht? Er kennt die, auch von Josephus (Bellum 5, 5, 3) genannte „schöne Türe“ am Tempel (3, 2. 10: ἡ θύρα τοῦ ἱεροῦ ἡ λεγομένη ὡραία) und die Halle Salomonis (3, 11; 5, 12: ἡ στοὰ ἡ καλουμένη Σολομῶντος), die auch Johannes (10, 23) und Josephus (Antiq. 20, 9, 7) erwähnen[1]. Er weiß von dem (priesterlichen) στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ (4, 1; 5, 24. 26), desgleichen von der cohors Romana auxiliaris, die in der Burg Antonia stand (21, 31 ff.), und von der Lage der castra im Verhältnis zum Tempel, ja selbst den ἀναβαθμοί (21, 34. 37. 40). Er hat von den Sadducäern so korrekte Kenntnis, daß er den präzisen Satz gebildet hat (5, 17): ὁ ἀρχιερεὺς καὶ πάντες οἱ σὺν αὐτῷ, ἡ οὖσα αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων. Desgleichen zeigt er sich über die Pharisäer gut orientiert; er weiß, daß beide Parteien in dem Gerichtshof vertreten waren (23, 6) und kennt den zwischen den Pharisäern und den Sadducäern bestehenden Gegensatz (23, 7): Σαδδουκαῖοι μὲν γὰρ λέγουσιν μὴ εἶναι ἀνάστασιν μήτε ἄγγελον μήτε πνεῦμα, Φαρισαῖοι δὲ ὁμολογοῦσιν τὰ ἀμφότερα. Es ist ihm bekannt, daß wie von den Priestern eine bedeutende Anzahl (6, 7 πολὺς ὄχλος), so auch von den Pharisäern welche der Christengemeinde in Jerusalem beigetreten sind (15, 5), daß die letzteren von den Heidenchristen in der Diaspora die Beschneidung und die Observation des Gesetzes verlangt haben (l. c.), und daß die jüdischen Christen in Palästina trotz der Entscheidung des Apostelkonzils sämtlich ζηλωταὶ τοῦ νόμου geblieben sind (21, 20). Er weiß, daß von den γραμματεῖς (4, 5; 6, 12) ein Teil zu den Pharisäern gehörte, ein Teil aber nicht (23, 9). Er erzählt, daß der Pharisäer Gamaliel — τίμιος παντὶ τῷ λαῷ — für die Urapostel relativ eingetreten ist (5, 34 f.), und daß Pharisäer bei den Verhandlungen über Paulus für ihn gegen die Sadducäer Partei ergriffen haben (23, 9). Ihm ist nicht unbekannt (21, 27; 24, 18), daß in Jerusalem nicht sowohl die eingeborenen Juden als die dort anwesenden asiatischen Juden den Angriff gegen Paulus verursacht haben. Nicht von Paulus erfahren wir etwas über die Spannung zwischen „Hebräern“ und „Hellenisten“ in der Urgemeinde, über die Wahl der Siebenmänner und über ihre Namen, über den gewaltigen Stephanus und seine Angriffe auf den

1) Auch 21, 30 setzt eine Anschauung des Tempels voraus.

Tempel[1], über die in dem allen liegende jerusalemische Vorgeschichte der Transformation des christlichen Judentums zum Christentum, sondern nur von Lukas (c. 6. 7), und Lukas ist es, nicht Paulus, der in das Bild der „Heiligen“ von Jerusalem den Schatten, die Geschichte des Ananias und der Sapphira (5, 1 ff.), eingezeichnet hat und manchen anderen Schatten ahnen läßt. Alles das — in erster Linie die topographischen Angaben, in zweiter die näheren Kenntnisse der Urgeschichte in Jerusalem — stimmen vortrefflich zu der Kunde, die Lukas uns selbst gibt, daß er mit Paulus nach Jerusalem gekommen sei (und dort mit dem Apostel zusammen bei einem „alten Jünger“, dem Kyprier Mnason, Gastfreundschaft genossen habe, **21, 15. 16**). Was von Judäa ihm sonst bekannt war, ist schon erwähnt. Hinzugefügt sei, daß er weiß, daß man in zwei Tagereisen von Jerusalem über Antipatris nach Cäsarea gelangte (ca. 100 km)[2]. Von den Küstenstädten, Cäsarea und den südlich von dieser Hauptstadt gelegenen, wird jene 15 mal in dem Buche genannt. Luk. ist selbst dort gelandet (**21, 8**); er kennt sie als den Wohnsitz und Missionsmittelpunkt des Evangelisten Philippus (l. c. und schon 8, 40); er nennt die Kirche daselbst (18, 22) und die dortigen Brüder (**21, 16**), auch das Prätorium, welches Herodes der Große dort hatte erbauen lassen (23, 35), und weiß, daß Paulus in demselben in gelinder Untersuchungshaft gesessen hat. Daß die *σπεῖρα ἡ καλουμένη Ἰταλική* in Cäsarea gestanden hat, ist nach c. 10, 1 zwar wahrscheinlich die Meinung des Lukas, aber sicher ist das nicht; noch weniger sicher ist, daß Luk. sich bei seiner Angabe geirrt hat (gegen Schürer, Gesch. des jüd. Volks I³ S. 462 f.). Die erste Missionsstation des Philippus in den südlichen Städten scheint Azotus gewesen zu sein (8, 40); von dort aus hat er an den Hauptplätzen gewirkt, bis er seinen Sitz nach Cäsarea verlegte (l. c.). Genannt werden noch Lydda (mit

---

1) Auch 21, 28 ist in dieser Hinsicht wichtig: um den Tempel handelte es sich vor allem.

2) C. 23, 31 f. Paulus ist damals nicht das erste Mal von Jerusalem nach Cäsarea gekommen; schon 9, 30 haben ihn die Brüder von Jerusalem dorthin geleitet, aber 18, 22 ist keine Reise von Cäsarea nach Jerusalem und von dort nach Antiochien anzunehmen. Anderseits war aber auch Cäsarea nicht der Zielpunkt dieser Reise, sondern das Schiff, mit welchem Paulus in den Orient ging, fuhr nach Cäsarea.

Saron)[1] und Joppe (9, 32 f. 36 ff.) mit ihren Christengemeinden. Sie werden hervorgehoben, weil dort zwei große Wunder durch Petrus geschehen sind. Trotz der bestimmten Angaben, Lydda sei nahe von Joppe (9, 38) und Petrus habe in Joppe „bei einem gewissen Gerber Simon, *ᾧ ἐστιν οἰκία παρὰ θάλασσαν*“ gewohnt (9, 43; 10, 6. 17) — die Gerberei war ein schmutziges Gewerbe[2] — hat man aus den Erzählungen nicht den Eindruck, daß Luk. selbst in diesen Gegenden gewesen ist. Er berichtet hier auf Grund von Mitteilungen, deren Quelle sehr nahe liegt. Der erste große Erfolg der Mission aber war nicht auf jenem südpalästinensischen Gebiet, sondern in Samarien. Die durch die Stephanus-Verfolgung zerstreuten christlichen Hellenisten und derselbe Philippus, der dann der Missionar der philistäischen Städte wurde, haben ihn gewonnen (8, 1. 5 ff.). Die Freude über diesen ersten Erfolg spiegelt sich schon in 1, 8 (*ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρίᾳ*, dann folgt sofort das *ἔσχατον τῆς γῆς*, vgl. auch 9, 31: *ἡ ἐκκλησία καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ . . . Σαμαρίας*, auch 15, 3), ferner in dem Satze 8, 14: *δέδεκται ἡ Σαμαρία τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*, und in der Hervorhebung, daß hier das Evangelium sogar in viele Dörfer gedrungen sei (8, 25); aber auch auf dem Evangelium des Lukas liegt ein Reflex dieser Samariterbekehrung (9, 52; 10, 33; 17, 11. 16, s. aber auch Joh. 4, 39 f.). Anderseits ist jedoch offenbar, daß Lukas keine eigene Anschauung hier besessen hat, sondern von „der Stadt“ (8, 5), „dem Volk“ Samariens (8, 9) und der Kirche daselbst nur eine abgeleitete Kunde hat. In bezug auf Tyrus, Ptolemais und Sidon (**21**, **3** f. **7**; **27**, **3**) hören wir, daß Luk. mit dem Apostel zusammen die Gemeinden daselbst flüchtig kennen gelernt hat. In Tyrus war die Aufnahme eine besonders herzliche. Der Gesamtname „Phönizien“ kommt dreimal (11, 19; 15, 3; **21**, **2**) in der ApGesch. vor. An der zweiten Stelle steht es mit Samarien zusammen, an der ersten ist (nach 8, 1) auch Samarien zu supplieren: *διῆλθον* [von Samarien] *ἕως Φοινίκης καὶ Κύπρου καὶ Ἀντιοχείας* — damals

1) Gemeint ist die Küstenebene, die sich von Lydda und Joppe an nördlich erstreckte.

2) Wenn Petrus in Joppe in ein Haus an den Meeresstrand zieht und daselbst lange Zeit (*ἡμέρας ἱκανάς* 9, 43) bleibt, so darf man vielleicht annehmen, daß sein Beruf als Fischer dafür bestimmend war. Gerber war er nicht.

wurde von den aus Jerusalem Verjagten der Grund der phönizischen Kirche gelegt, die aber anfangs nach 11, 19 eine rein judenchristliche war —; die dritte Stelle ist rein geographisch. Zu Phönizien — welches wie Judäa und Samaria als eine selbständige kirchliche „Provinz“ erscheint, was sich von den philistäischen Städten nicht sagen läßt[1] — muß auch Damaskus gerechnet werden. Luk. hat über diese Stadt einige spezielle Nachrichten, so unwahrscheinlich es ist, daß er selbst dort gewesen. Er weiß, daß sie mehrere Synagogen hatte (9, 20), daß eine Straße „ἡ εὐθεῖα“ hieß (9, 11)[2] und daß Paulus dort in dem Hause eines Mannes namens Judas Wohnung genommen hatte.

Syrien und Cilicien.

Dreimal ist Syrien rein geographisch als Zielpunkt der Reise des Paulus in der ApGesch. genannt (18, 18: *ἐξέπλει εἰς τὴν Συρίαν*, 20, 3: *ἀνάγεσθαι εἰς τὴν Συρίαν*, **21**, **3**: *ἐπλέομεν εἰς τὴν Συρίαν* — man beachte auch hier die keineswegs selbstverständliche Konstanz der Ausdrucksweise); an den beiden übrigen Stellen, wo es noch vorkommt, steht es — ganz wie Galat. 1, 21 — mit Cilicien zusammen (15, 23. 41), und hier ergibt sich, daß die beiden Provinzen für die Anschauung des Luk. ein einheitliches kirchliches Gebiet darstellen[3]. Es ist das erste große heidenchristliche Gebiet; in seinem Mittelpunkt steht Antiochien und die dortige Gemeinde. Ihre Gründung bildet den Zielpunkt

1) Das entspricht dem späteren Zustande, wie wir ihn kennen. Die südwestlichen Städte Palästinas einschließlich Cäsareas haben in der Folgezeit keine eigene kirchliche Provinz gebildet, sondern gehörten mit Judäa zusammen.

2) *Ἡ ῥύμη ἡ καλουμένη εὐθεῖα.* Für die Konstanz der Sprache des Luk. ist dieser Gebrauch von *καλεῖσθαι* charakteristisch. Es steht im Ev. ca. 15mal, in den Act. ebenfalls 15mal, darunter 4mal in den Wirstücken (**27, 8. 14. 16; 28, 1**).

3) Dies entspricht der Entwicklung in der Folgezeit, aber auch dem politischen Zustande in der Zeit des Lukas. — Cilicien ist sonst noch als Heimat des Paulus (21, 39; 22, 3; 23, 34) genannt. In 6, 9 steht es mit Asien zusammen (aus Cilicien und Asien in Jerusalem ansässige Juden), in **27, 5** geographisch völlig sachgemäß mit Pamphylien (*τὸ πέλαγος τὸ κατὰ τὴν Κιλικίαν καὶ Παμφυλίαν*). Auch in solch kleinen Zügen beweist Luk. Sachkunde und Gewissenhaftigkeit. Diese Verschiedenheit der Zusammenstellung der Provinz mit anderen Provinzen ist höchst charakteristisch.

der Darstellung schon seit c. 6, 1 ff.[1] Über diese Gemeinde zeigt sich Luk. unterrichtet[2] und beurteilt sie als den zweiten Hauptplatz der Christenheit nach Jerusalem[3]. Er erzählt ihre Gründung als eine heidenchristliche[4] und nennt ihre Gründer[5]; er weiß, daß sie gleich anfangs außerordentlich emporblühte (11, 21: *πολὺς ἀριθμός*), daß sie durch das Wirken des Barnabas, der von Jerusalem dorthin kam[6], sich noch stärker entwickelte (11, 22—24), und daß sie dann ein Jahr lang von Barnabas und

---

1) In diesem Zusammenhang ist es auch bedeutungsvoll, daß von den Siebenmännern nur einer nach seiner Heimat charakterisiert wird (6, 5: *Νικόλαος προσήλυτος Ἀντιοχεύς*).

2) Über die von Tarsus weiß Luk. nichts oder hat nichts berichtet. Er sagt nur, daß Paulus von dort stammt und das Bürgerrecht (*Ταρσεύς*) dort besaß (9, 11; 21, 39; 22, 3), daß ihn die jerusalemischen Brüder über Cäsarea dorthin entließen (9, 30) und daß ihn Barnabas — wie es scheint nach längerer Wirksamkeit — von dort nach Antiochien abgeholt hat. Die Angabe fügt sich vortrefflich zu Gal. 1, 21.

3) Von syrischen Städten nennt Luk. außerdem und beiläufig nur noch Seleucia, die Hafenstadt Antiochiens (13, 4), ohne anzugeben, daß dort eine Gemeinde war. Es gehört zu seiner schriftstellerischen Gewohnheit, die Häfen zu nennen, vgl. die Erwähnung von Attalia (14, 25), von Neapolis (16, 11), von Kenchreae (18, 18). In 17, 14 heißt es *ἐξαπέστειλαν οἱ ἀδελφοὶ πορεύεσθαι ἕως ἐπὶ τὴν θάλασσαν*. Paulus wurde wohl absichtlich, um ihn vor Nachstellungen auf der Reise zu schützen, an einem abgelegenen Punkt der Küste eingeschifft (anders Ramsay, St. Paul the traveller [1897] p. 70. 233).

4) Formell liegt zwischen 11, 19 und 20 ein Widerspruch (. . . *Ἀντιοχείας, μηδενὶ λαλοῦντες τὸν λόγον εἰ μὴ Ἰουδαίοις* und *ἐλθόντες εἰς Ἀντιόχειαν ἐλάλουν καὶ πρὸς τοὺς Ἕλληνας*); aber der Widerspruch ist nur durch stilistische Ungeschicklichkeit herbeigeführt. Auf zwei Quellen braucht man nicht zu schließen. Ähnliche verzeihliche Ungeschicklichkeiten finden sich auch sonst im Buche.

5) C. 11, 19: einige cyprische und cyrenäische Männer aus der Zahl der aus Jerusalem Vertriebenen. Zu ihnen gehörte der Cyprier Barnabas nicht; denn er tritt erst später in die antiochenische Mission ein. Dagegen könnte der „alte Jünger", der Cyprier Mnason (21, 6), bei dem Paulus in Jerusalem Wohnung nahm, zu ihnen gehört haben. Paulus kann eben deshalb seine Gastfreundschaft in Anspruch genommen haben, weil er ihn von Antiochien her kannte.

6) Es ist auffallend, daß Barnabas, der doch schon früher genannt war, hier noch besonders charakterisiert wird (11, 24). Es soll dadurch wohl die Größe und das Treffliche seiner Leistung in Antiochien motiviert und hervorgehoben werden.

Paulus, den jener aus Tarsus herbeigeholt hatte, Belehrung empfing (11, 25. 26)[1]. Er weiß ferner (l. c.), daß der Christenname in Antiochien entstanden ist — natürlich haben ihn die Gegner geprägt; Paulus braucht ihn ebensowenig wie die vier Evangelisten —; er kennt eine Episode aus der Urgeschichte der Gemeinde — ihre Spende für die Brüder in Judäa[2] — und er kennt das Kollegium der Propheten und Lehrer in Antiochien (13, 1): Barnabas, Simeon mit dem Beinamen Niger, der Cyrenäer Lucius, der einstige Gefährte des Tetrarchen Herodes Manaen und Paulus (13, 1). Die große Missionsreise des Barnabas und Paulus betrachtet er als ein antiochenisches Gemeindeunternehmen (13, 1 ff.: *οἱ ἐκπεμφθέντες*; 14, 26 f.: *ἀνέπλευσαν εἰς Ἀντιόχειαν, ὅθεν ἦσαν παραδεδομένοι τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ εἰς τὸ ἔργον ὃ ἐπλήρωσαν. παραγενόμενοι δὲ καὶ συναγάγοντες τὴν ἐκκλησίαν, ἀνήγγελλον ὅσα ἐποίησεν ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν, καὶ ὅτι ἤνοιξεν τοῖς ἔθνεσιν θύραν πίστεως*). Daß die prinzipielle Auseinandersetzung zwischen der Urgemeinde in Jerusalem und Paulus eine Auseinandersetzung zwischen Jerusalem und Antiochien war, kann man aus dem Galaterbrief nicht ahnen; Luk. sagt es, und er sagt auch ausdrücklich, daß es die antiochenische Gemeinde gewesen ist, die den hohen Mut gehabt, die Sache „offiziell" zur Besprechung zu bringen, und die den Paulus und Barnabas abdelegiert hat samt einigen anderen (*οἱ ἀδελφοὶ ἔταξαν ἀναβαίνειν Παῦλον κτλ. — οἱ προπεμφθέντες ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας* 15, 1 f. 3). In dem jerusalemischen Bescheide steht daher auch die Stadt Antiochien voran, dann folgen Syrien und Cilicien (15, 23). Die Stadt erscheint auch ferner noch sozusagen als die neue Heimat des Paulus, in die er nach der sog. zweiten Missionsreise wieder zurückkehrt (18, 18. 22). Dann erst verschwindet sie aus der Erzählung.

Es ist ein sehr eindrucksvolles, bedeutendes und imponierendes Bild, das man von dieser Gemeinde aus der Apostelgeschichte gewinnt, während die Paulusbriefe nichts von ihr berichten außer

---

1) Lukas unterscheidet also ganz deutlich drei Stadien in der Urgeschichte der Gemeinde von Antiochien.

2) Die Bedeutung, die Luk. dieser Spende beigelegt haben wird, erscheint in besonders hellem Licht, wenn man sich erinnert, welches Gewicht Paulus auf die Kollekte für Jerusalem gelegt hat. Paulus setzt fort, was die antiochenischen Christen begonnen haben.

der peinlichen Szene Gal. 2, 11 f. Die Apostelgeschichte füllt mit ihrer Darstellung eine ungeheure Lücke, die jene Briefe gelassen haben. Wir würden die Größe dieser Lücke nicht einmal ahnen können, wenn wir die Berichte des Luk. nicht besäßen! Aber „anschaulich", wie die meisten Schilderungen in der zweiten Hälfte des Buches, ist nichts in diesen Berichten, und der tatsächliche Bestand hier ist auch nicht groß. Er beruht nicht auf Erlebnis und Autopsie, sondern auf Überlieferung[1]. Zu kontrollieren vermögen wir diese Überlieferung kaum an einem Punkte[2]; aber sie enthält, soviel ich sehe, nichts Unhaltbares, manches aber, was den Stempel des Zuverlässigen trägt. Abstrakte Spekulationen darüber, was unrichtig sein könnte, oder Spekulationen, die von aprioristischen Voraussetzungen aus das Überlieferte korrigieren wollen, sind wertlos.

Die außerordentliche Hervorhebung Antiochiens in der Ap.-Gesch. mag durch die tatsächliche Bedeutung der Gemeinde genügend motiviert sein[3], aber beachtenswert bleibt in diesem Zusammenhang doch immer die alte Nachricht, Luk. sei seiner Herkunft nach Antiochener gewesen. Daraus folgt natürlich nicht, daß er jemals Mitglied der antiochenischen Christengemeinde war, ja die Form, in welcher jene Nachricht gefaßt ist, ist dieser Annahme nicht einmal günstig.

Cypern, Pamphylien, Pisidien, Lykaonien.

Für die erste Mission des Paulus und Barnabas in diesen Gebieten ist es charakteristisch, daß alle Zeitbestimmungen fehlen. Schon das ist ein Beweis, daß die Überlieferung, aus der Luk. hier schöpfte, keine genaue mehr war. Aber das bestätigt sich

1) Auch deshalb ist das „Wir" des Cod. D in 11, 28 gewiß nicht ursprünglich; s. Sitzungsber. der K. Preuß. Akad. d. Wissensch. 1899, 6. April.

2) Beschränkt man die alte Streitfrage über das Verhältnis von Gal. 2 zu Act. 15 auf Gal. 2, 1. 2 und Act. 15, 1—4 — und nur mit diesen Stellen haben wir es hier zu tun —, so darf man urteilen, daß die beiden Abschnitte einander nicht ausschließen. Mehr läßt sich allerdings nicht sagen.

3) Nur auf Grund einer umfassenden Quellenuntersuchung der ersten Hälfte des Buches läßt sich feststellen, wie weit an der Hervorhebung Antiochiens schriftstellerische Absicht über den Inhalt der Quelle hinaus beteiligt gewesen ist. Es ist a priori möglich, daß Luk. Wichtiges mit Antiochien in Beziehung gesetzt hat, was nicht dorthin gehört.

auch durch eine nähere Prüfung. Luk. hat hier nur die Reiseroute und einige Anekdoten besessen. Genauere Mitteilungen über bestimmte Personen (hervorragende Christen, Magistrate, Gastfreunde usw.) fehlen fast ganz. „Die Juden", „die Griechen" und einige andere Allgemeinheiten — damit muß er und der Leser sich behelfen [1].

Korrekt ist die Durchquerung von Cypern, wohin die ersten Missionare schon sehr frühe und vor Paulus aus Jerusalem gekommen waren (11, 19), durch die Städte Salamis — hier weiß Luk. von der Existenz mehrerer jüdischer Synagogen (13, 5) — und Paphos bezeichnet (13, 5. 6). Daß der Prokonsul in Paphos residierte, ist auch richtig. Über die Erfolge des Paulus auf Cypern (mit Ausnahme der Gewinnung des Sergius Paulus) ist nichts berichtet. An die cyprische Mission — sie ist einige Jahre später von Barnabas und Markus wieder aufgenommen worden (15, 39) — schließt sich sofort (13, 14) die in Antiochia Pisid. (die Hafenstadt Attalia wird erst auf der Rückreise 14, 25 erwähnt, ebenso die Missionspredigt in Perge erst dann; in 13, 13 ist Perge nur genannt, weil sich hier Markus von Paulus trennte) [2]. Die Wahl dieses mittelgroßen Orts als Ausgangspunkt der Mission und überhaupt die Entscheidung, die Mission innerhalb Kleinasiens in Pisidien und dem galatischen Phrygien zu beginnen (wohin man von der pamphylischen Küste nur durch eine lange, beschwerliche und gefahrvolle Reise gelangen konnte), bezeichnet einen Verzicht auf die Hellenen, dagegen die ausgesprochene Absicht, den Barbaren zu dienen [3]. Die starke Judenschaft in jenen Gegenden erklärt den Entschluß nicht [4]; große Judengemeinden konnte der Apostel mindestens ebenso zahlreich an den Küsten finden. Richtig Wendt: „Es bedurfte später besonderer Gottesweisungen, um den P. zu veranlassen, zu den eigentlichen Hellenen zu gehen". Der Erfolg in der Stadt soll sich nach 13, 49 auch auf das ganze

---

1) Ramsay, St. Paul p. 89 ff. liest in c. 13 u. 14 unglaublich viel zwischen den Zeilen und verkennt den ungenauen Charakter dieser Capitel vollständig.

2) Anders Ramsay, St. Paul p. 89 f.

3) So muß man urteilen — wenn es sich mit der Reiseroute so verhält, wie Luk. erzählt.

4) Das ist Blaß' Meinung; Ramsays merkwürdige Erklärung des Entschlusses, nach Antiochia Pisid. zu gehen, s. l. c. p. 92 f.

umliegende Land erstreckt haben. Die Erwähnung der χώρα ist hier vielleicht nicht zufällig. Es hat sich eine Inschrift von Antiochia gefunden, die von einem ἑκατοντάρχης ῥεγεωνάριος spricht[1]. Allein es muß doch fraglich bleiben, ob Luk. hier an eine „regio" gedacht hat, deren Mittelpunkt unter der römischen Administration und als römische Kolonie Antiochien gewesen ist. Eine allgemeine Fassung des Begriffs χώρα ist hier mindestens ebensogut möglich. Ganz schematisch und dazu noch verworren stilisiert ist der Bericht über die Mission in Ikonium (14, 1—6); aber in geographischer Hinsicht richtig ist es, wenn der Eintritt in eine neue Provinz erst bei Lystra markiert wird[2] und wenn 14, 19 die beiden Städte Antiochia und Ikonium trotz ihrer nicht geringen Entfernung in enger Verbindung genannt sind.

Paulus begibt sich flüchtend (14, 6) in die Städte Lykaoniens Lystra (mit Recht vorangestellt)[3] und Derbe und εἰς τὴν περίχωρον[4]. Ramsay (l. c. p. 110 ff.) legt wiederum großes Gewicht darauf, daß auch hier die χώρα erwähnt ist. Ich vermag ihm dabei nicht zu folgen. Schon der Ausdruck περίχωρος, den Luk. ja auch im Ev. 3, 3; 4, 14. 37; 7, 17; 8, 37 braucht und den vor und neben ihm Mark. (1, 28) und Matth. (3, 5; 14, 35) gebraucht haben, macht es sehr unwahrscheinlich, daß er an die besondere Bedeutung gedacht haben soll, die die „regio" für diese Gebiete gehabt haben kann. Hätte er sie im Auge gehabt, so hätte er nicht ἡ περίχωρος geschrieben, sondern χώρα oder ein anderes Wort. Lystra war von Ikonium in einer Tagereise

1) Ramsay, l. c. p. 103.

2) Wohl hat Ikonium in administrativer Hinsicht damals zu Lykaonien gehört, aber seiner Bevölkerung und früheren Geschichte nach (Xenoph., Anab. 1, 2, 19) gehörte es zum pisidischen Phrygien und ist auch später noch als phrygische Stadt angesehen worden (Acta Justini 3; Firmil. bei Cypr. ep. 75, 7).

3) In 16, 1 steht Derbe richtig voran, da Paulus von Süden kommt. Sich darüber Gedanken zu machen und auf „Quellen" zu schließen, daß Luk. 14, 6 erst Lystra und Derbe zusammen nennt, dann von Lystra besonders erzählt und dann von Derbe, heißt Mücken seihen.

4) Die Reiseroute und die ausgestandenen Leiden empfangen durch II Tim. 3, 10 eine gute Bestätigung (und ebenso die Nachricht, daß Timotheus aus Lystra stammt): παρηκολούθησας ... τοῖς διωγμοῖς, τοῖς παθήμασιν, οἷά μοι ἐγένετο ἐν Ἀντιοχείᾳ, ἐν Ἰκονίῳ, ἐν Λύστροις.

zu erreichen[1], Derbe von Lystra auch in einer Tagereise; doch war es weiter entfernt. Beide Städte waren ziemlich unbedeutend[2]. Daß Paulus sich dorthin auf der Flucht begibt, ist vielleicht eine Änderung seines ursprünglichen Plans; doch ist Sicheres nicht auszumachen. Die entscheidende Wendung liegt bereits in der Reise von Antiochia Pisid. nach Ikonium — d. h. in

1) Daher in 16, 2 auch „die Brüder in Lystra und Ikonium" zusammen genannt werden konnten. Der in Lystra heimische Timotheus war auch der nahen Christengemeinde in Ikonium bekannt und genoß Ansehen bei ihr. Diese Zusammenstellung widerspricht nicht der anderen (14, 19), wo Antiochia und Ikonium zusammen stehen (s. o.). In 16, 2 handelt es sich um eine Verbindung, die durch die Nähe von selbst gegeben war, in 14, 19 wahrscheinlich um ein Komplott der Judenschaft der größeren Städte Antiochien und Ikonium gegen die Wirksamkeit des Apostels in den Landstädten. Auffallend ist, daß in 16, 2 Derbe nicht genannt ist: die Gemeinden von Ikonium und Lystra standen also näher zusammen als die von Derbe und Lystra, und das erklärt sich aus der größeren Nähe. Die Genauigkeit des Buches springt in die Augen, wenn man die folgenden Zusammenstellungen erwägt: (1) Lystra und Derbe werden zusammen genannt als die eigentlich lykaonischen Städte gegenüber den phrygischen Antiochia und Ikonium; (2) Lystra und Ikonium werden in bezug auf ihre Christengemeinden zusammen genannt, weil die Städte sich sehr nahe lagen und ein hervorragender Christ der einen Gemeinde auch der anderen bekannt war; (3) Antiochia und Ikonium werden zusammen genannt, weil die mächtigen Judenschaften daselbst in der ganzen Provinz für die Interessen des Judentums sorgten.

2) In 14, 6. 21 und 16, 1 heißt es *Λύστραν* [in 14, 21 *τὴν Λ.*], in 14, 8; 16, 2 und II Tim. 3, 11 aber *Λύστροις*. (Inschriftlich ist nur der Nominativ „Lustra" überliefert, der nicht entscheidet). Daraus auf verschiedene Quellen zu schließen, ist seltsam und involviert eine sonderbare Vorstellung vom Verfahren des Schriftstellers. Man hat vielmehr anzunehmen, daß der fremde Eigenname so unregelmäßig dekliniert worden ist. Speziell zu belegen ist das nicht, doch s. Kühner-Blaß I (1890) S. 492 ff.; Moulton, A Grammar of NT Greek (1906) p. 48; Ramsay (l. c. p. 129), der auf *Μύρα*, Acc. *-αν* und Genit. *-ων* verweist. Die isaurischen Städte mit den seltsamen Namen wurden als Plur. neutr. behandelt (s. z. B. die Subskriptionen des Nicänums), daneben aber einen Namen wie Lystra, der einen griechischen Klang hatte, im Accus. scheinbar nach der 1. Deklination zu flektieren, lag sehr nahe. Solche Mischungen sind keineswegs beispiellos, bzw. die Hinzufügung eines irrationalen *ν* wohl zu belegen. C. 9, 32. 35 schreiben die besten Codd. *Λύδδα* als Plur. neutr. aber CEHLP usw. *Λύδδαν*), trotzdem aber 9, 38 *Λύδδας* als Genit. Sing. In c. 9, 35 liest man teils *τον Σαρωνα*, teils *τον Σαρωναν*. In 21, 1 ist *εἰς τὴν Κῶ* und *εἰς τὴν Κῶν* überliefert.

ostsüdöstlicher Richtung, d. h. auf Tarsus (und Antiochia Syr.) zu —, die er nun einfach fortsetzt. Daß er diesen Weg nicht bis zum Ende gegangen, sondern auf der Route des Hinwegs zurückgekehrt ist, ist auffallend und nicht weiter zu erklären. Scheute er sich in das wilde Isaurien einzudringen? In Lystra sprechen die Leute, mit denen es der Apostel zu tun hat, lykaonisch (14, 11); sie gehörten also nicht zu der griechischen bzw. lateinischen[1] Oberschicht, sondern zu den eingeborenen, (wahrscheinlich) armen Klassen. In Derbe ist der Wendepunkt dieser Reise des Apostels. Dieselbe Route wird auf dem Rückweg eingeschlagen (s. o.) und nun erst die Mission in Pamphylien (Perge) erwähnt (14, 24 f.). Auf seiner sog. zweiten Missionsreise ist der Apostel auf dem Landwege durch Syrien und Cilicien noch einmal in diese Gegenden gekommen (15, 41; 16, 1 f.); doch erfahren wir in geographischer Hinsicht nichts Neues mehr[2]. Die „πόλεις“ (16, 4) können aber auch noch andere Städte umfassen, als die vier in c. 13. 14 genannten.

Phrygien und Galatien (Mysien, Bithynien, Pontus).

Man spricht nach der Apostelgeschichte gewöhnlich von drei großen Missionsreisen des Paulus, aber so hat der Verf. nicht gezählt. Er unterscheidet die Mission in Cypern, Pisidien, Lykaonien und Pamphylien (c. 13. 14) und dann ein zweites großes Missionsunternehmen, das er in c. 15, 36 ff. bis 21, 17 schildert. Innerhalb dieses Missionsunternehmens fällt eine Rückkehr nach Antiochien (18, 18—22), die aber die Kontinuität und Einheitlichkeit desselben nicht aufhebt. In bezug auf dieses zweite Unternehmen hat Luk. nur Interesse für die Mission an den Küsten des ägäischen Meers gehabt. Die Folge davon ist, daß die Mission in Phrygien und Galatien in seinem Buche kaum gestreift wird. Indessen wird doch 16, 6 durch das charak-

1) Ramsay (Expositor 1905 Sept.) bemerkt, daß die älteren Gräber zu Lystra lateinische Inschriften zeigen, während in Ikonium das Griechische die Regel ist.

2) C. 16, 1—3 werden Derbe und Lystra nur deshalb noch einmal erwähnt, um zu erzählen, wie Timotheus, der aus letzterer Stadt stammte, zu Paulus gekommen ist. Für diesen Begleiter des Paulus hatte Luk. also ein besonderes Interesse, was sehr verständlich ist, da er selbst mit ihm zusammen gearbeitet hat.

teristische *διέρχεσθαι* und 18, 23 durch eben dieses Wort in Verbindung mit *στηρίζειν πάντας τοὺς μαθητάς* deutlich gesagt, daß Paulus dort das Evangelium gepflanzt hat, während in bezug auf Mysien[1] (*παρελθόντες* 16, 8) und Bithynien (*ἐπείραζον εἰς τὴν Βιθυνίαν πορευθῆναι, καὶ οὐκ εἴασεν αὐτοὺς τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ*) — abgesehen von der mysischen Hafenstadt Troas, s. (16, 9. 11); 20, 6 ff. — angegeben wird, warum es dort zu einer Mission trotz dem Vorhaben des Paulus nicht gekommen ist[2]. Der Abschnitt 16, 6—9 ist einer der merkwürdigsten im ganzen Buch; denn Luk. berichtet hier in dem Momente, in welchem Paulus in die spezifisch hellenische Welt übergehen will, über Pläne des Apostels, die zu verwirklichen ihm nicht gestattet worden sind. Als windige Vermutungen des Schriftstellers läßt sich das nicht auffassen; also zeigt der Abschnitt intime Kenntnisse des Schriftstellers unmittelbar bevor die Wirstücke eintreten. Ist er aber nur im Zusammenhang des Wirberichts verständlich, nämlich als seine Ouvertüre, so bezeugt er an seinem Teile, daß der Verfasser des Wirberichts und des ganzen Werks identisch sind. Was 16, 6—9 erzählt ist, setzt Mitteilungen des Paulus selbst voraus. Er hatte erst die Absicht, von Galatien aus westlich an die Küste, d. h. nach Ephesus, Smyrna usw. zu gehen, aber „der Geist" hält ihn ab; er ging dann nordöstlich nach Mysien mit dem Zweck, in Bithynien zu missionieren, d. h. in den großen Städten Nikomedien, Prusa usw., aber die Durchführung auch dieses Plans wurde ihm „vom Geiste Jesu" verboten. Endlich auch durch Mysien selbst wurde er getrieben, ohne dort missionieren zu dürfen — so kam er nach Troas; aber aber auch diese Stadt war nicht der Zielpunkt der Weisungen, sondern nach Macedonien wies ihn der Geist. Seine letzte Kundgebung verkörperte sich in der nächtlichen Erscheinung eines macedonischen Mannes. Nichts kommt im Buche der Zuversicht gleich, mit welcher an dieser Stelle die Leitung des Apostels durch den Geist zur Darstellung gebracht ist. So kündigt Luk. nicht den Eintritt einer neuen Quelle an, sondern Pauli Kommen

1) Mysien ist keine römische Provinz. Luk., der sonst in der Regel die Provinzen nennt, wählt hier die alte Bezeichnung, um die geographische Situation scharf zum Ausdruck zu bringen.

2) Über den Pontus wird ganz geschwiegen; er kommt nur 2, 9 vor, und beiläufig wird 18, 2 bemerkt, daß Aquila ein pontischer Jude war.

nach Macedonien und sein eigenes Kommen zu Paulus. Nach Ramsay war Lukas selbst der macedonische Mann, eine ansprechende Vermutung, die sich auch mir, ohne Ramsays Hypothese zu kennen, einst nahe gelegt hat, die sich aber doch nicht beweisen läßt und manches gegen sich hat. Für sie spricht, daß so das nun eintretende „Wir" eine gute Motivierung erhielte und nicht mehr wie aus der Pistole geschossen käme. Es wäre der Feinheit des schriftstellerischen Empfindens des Lukas wohl angemessen, daß er sich auf diese Weise selbst eingeführt hat, andeutend, daß Paulus ihn in Troas kennen gelernt und Gott ihn als Werkzeug benutzt habe, um den Apostel nach Macedonien zu bringen. Allein der Faden ist zu fein, und außerdem läßt sich nicht nachweisen, daß Luk. in Macedonien zu Hause war. Was aber die fehlgeschlagenen Pläne des Apostels betrifft, so ist der rasche Übergang von Galatien nach Macedonien — ohne in den Zwischengebieten zu missionieren! — so paradox, daß er weder erfunden sein kann, noch eine „vernünftige" Erklärung zuläßt. „Vernünftig" ist nur die ursprüngliche Absicht des Apostels, sei es in den Städten der Westküste Asiens, sei es in denen Bithyniens oder Mysiens zu missionieren. Das Verbot hat aber zu seiner positiven Kehrseite sicher bereits den Übergang nach Macedonien und vielleicht schon nach Rom; denn es läßt sich nicht verstehen, warum Macedonien und Achaja vor Asien bevorzugt sein sollte. Der Blick auf Rom würde den Entschluß erklären; es bedurfte daher einer neuen und speziellen Offenbarung, um den Apostel zur Mission in Macedonien aufzurufen und dort festzuhalten. Auf jeden Fall ist das nun eintretende „Wir" für jeden, der schriftstellerisches Empfinden hat, durch die Einzigartigkeit der Erzählung in 16, 6—9 vorbereitet. Nur formell tritt es abrupt auf, materiell ist der beabsichtigte Kontrast und damit der enge Zusammenhang so deutlich wie möglich; man vergleiche:

Sie wurden vom h. Geist das Wort in Asien zu predigen gehindert,

Sie versuchten nach Bithynien zu gehen, aber der Geist Jesu ließ es nicht zu,

Sie ließen Mysien unbeachtet [so wollte es der Geist] und kamen nach Troas,

[Vision in Troas: der macedonische Mann]

Alsbald trachteten Wir nach Macedonien aufzubrechen, in der festen Überzeugung, daß Gott Uns berufen hat, ihnen das Evangelium zu predigen.

Wäre eine „Wirquelle“ anzunehmen, so müßte man sie schon mit 16, 6 beginnen lassen; aber so schreibt nicht, wer zu einer neuen Quelle übergeht, sondern in dieser stürmischen und freudigen Erregung schreibt nur, wer selbst beteiligt ist und nun zu Dingen übergehen will, „quorum pars magna fuit“.

In Phrygien und „dem galatischen Gebiet“ — hier ist nun wirklich *χώρα* von hoher Bedeutung, s. o. — hat Paulus vorher wirklich missioniert. Da nach 16, 1. 4. 6 erst Derbe und Lystra, dann „die Städte“, dann Phrygien, dann die *Γαλατικὴ χώρα* genannt werden und es zuletzt heißt, daß er sich von hier nach Asien wenden wollte, so ist er von Lystra nach Ikonium und Antiochia Pisid. und von Antiochia Pisid., nachdem er in dem südöstlichen Phrygien gewirkt hatte, scharf nach Norden gegangen (wahrscheinlich nordöstlich, da die reine Nordlinie in menschenleere Gebiete führte). Dort wirkte er in dem städtearmen Gebiet bei den Galatern, an die er nachmals geschrieben hat, und hatte die Absicht, von dort durch das nördliche Phrygien in der Richtung auf Sardes nach Smyrna oder Ephesus zu gehen; aber das wurde ihm verboten. Als er das zweite Mal in die galatische *χώρα* kam, wird diese vor Phrygien genannt (18, 23). hieraus folgt, daß Paulus diesmal von Cilicien aus sofort nordwestlich gezogen ist, um sich dann von Galatien nach dem nördlichen Phrygien zu wenden. Aus diesem ist er, *διελθὼν τὰ ἀνωτερικὰ μέρη* (19, 1), nach Ephesus gelangt, d. h. er hat nun den Plan ausgeführt, den er früher (c. 16) nicht ausführen durfte. Die „*ἀνωτερικὰ μέρη*“ scil. *τῆς Ἀσίας*, zwischen Phrygien und der ephesinischen Küste gelegen, sind das an das nordwestliche Phrygien angrenzende gebirgige Lydien (auf der Straße, die aus dem Innern nach Sardes führt).

Alles, was Luk. in bezug auf kleinasiatische Provinzen, Gebiete, Städte und die Reiseroute des Apostels mitgeteilt oder angedeutet hat, ist geographisch tadellos und einwurfsfrei. Ohne mit geographischer Gelehrsamkeit zu prunken, gibt er überall das Nötige in korrekter Form. Sowohl die nicht geringe Bildung des Autors, der die Karte im Kopf hat, als die Einheitlichkeit seines Schriftwerks leuchtet hervor.

Asien, Macedonien, Achaja.

Wo „Asien" in dem Buch mit einer anderen Provinz zusammensteht oder wo es Ephesus und Zubehör bedeutet, ist sicher Asien im engeren Sinn (Asia proconsul.) gemeint, s. 2, 9 (*Πόντον καὶ τὴν Ἀσίαν*; stets steht bei *Ἀσίαν* der Artikel, außer in 6, 9), 6, 9 (*Κιλικίας καὶ Ἀσίας*), 16, 6 (neben Phrygien, der *Γαλατικὴ χώρα*, Mysien und Bithynien), 19, 22 (neben Macedonien, Achaja; hier steht es übrigens für Ephesus und Zubehör), 20, 16. 18; 21, 27; 24, 28 (auch hier steht es für Ephesus). Die Provinz ist auch **20, 4** zu verstehen (*Ἀσιανοὶ δὲ Τυχικὸς καὶ Τρ.*), sowie wahrscheinlich 19, 10 (infolge des langen Aufenthalts des Apostels konnten *πάντες οἱ κατοικοῦντες τὴν Ἀσίαν* das Wort des Herrn hören). Indessen ist das nicht ganz sicher, und auch 19, 26. 27 (*οὐ μόνον Ἐφέσου ἀλλὰ σχεδὸν πάσης τῆς Ἀσίας — ὅλη ἡ Ἀσία καὶ ἡ οἰκουμένη*) könnte es zweifelhaft sein, ob die Provinz oder das weitere Gebiet gemeint ist. Da aber auch **27, 2** (*ἐπιβάντες πλοίῳ Ἀδραμυττηνῷ, μέλλοντι πλεῖν εἰς τοὺς κατὰ τὴν Ἀσίαν τόπους*) die Provinz zu verstehen ist — das adramyttenische (mysische) Schiff fuhr nach der heimischen Küste d. h. nach der Provinz Asien —, so ist es unwahrscheinlich, daß Asien in dem Buche irgendwo etwas anderes bedeutet als die römische Provinz Asien.

Die asiatische Küste ist dem Verf. besonders gut bekannt von Samothrake (**16, 11**) und Troas bis Patara und Myrra in Lycien (**21, 1** und **27, 5**). Genannt werden Assus (**20, 13** f.), Adramyttium (**27, 2**), Mitylene auf Lesbos (**20, 14**), Chios (**20, 15**), Samos (**20, 15**), Trogilium (**20, 15**, s. darüber unten), Ephesus (vv. ll.), Milet (**20, 15. 17**), Kos (**21, 1**), Knidus (**27, 7**), Rhodus (**21, 1**). Auch die Entfernungen der Plätze voneinander sind ihm geläufig. In bezug auf Kreta (**27, 7. 12. 13. 21**) werden wir infolge der ungünstigen Schiffahrt, die er gemacht hat, besonders gut unterrichtet: Salmone an der Ostspitze (**27, 7**), Kaloi Limenes und Lasäa (**27, 8**) — beide Plätze werden im Altertum nicht genannt; sie sind an der südlichsten Spitze zu suchen —, Phönix (**27, 12**, von Ptolemäus erwähnt und an der westlichen Südküste zu suchen) und das Inselchen Kauda (Gaudos, **27, 16**) werden verzeichnet[1].

1) C. **27, 17** ist die Syrte und **27, 27** die Adria genannt. Mommsen hat gemeint, an letzterer Stelle dem Verf. einen geographischen Schnitzer zur Last legen zu müssen, aber mit Unrecht.

Von einer Mission in Kreta ist in dem Buch nirgends die Rede.

Ephesus (8mal erwähnt zwischen c. 18, 19 und **20, 17**; *Ἐφέσιοι* 19, 28. 34. 35; 21, 29) ist dem Verf. genauer bekannt, obgleich sich aus der ApGesch. nicht feststellen läßt, wann er selbst dort gewesen ist. Auf der sog. zweiten Missionsreise hat Paulus nur flüchtig dort gewirkt, hat aber in der Synagoge daselbst zunächst eine gute Aufnahme gefunden (18, 19. 20). Die eigentlichen Begründer der ephesinischen Gemeinde waren die Priska und ihr Gatte (18, 18 ff.) neben den sog. „Johannesjüngern". Auf der dritten Missionsreise hat Paulus erst drei Monate von der Synagoge aus (19, 8), dann zwei Jahre direkt unter den Heiden daselbst gewirkt. Der Erzähler sagt, Paulus habe täglich *ἐν τῇ σχολῇ Τυράννου* Vorträge gehalten (19, 9). Das klingt so, als sei den ersten Lesern diese Schule bekannt gewesen. Die große Zahl der Juden in Ephesus tritt stark hervor, und andererseits ist das Lokalkolorit in der Erzählung des Handwerkeraufstands gut getroffen, obgleich Luk. augenscheinlich nicht zugegen war. Seine Gewährsmänner sind hier die Macedonier Gajus und Aristarch. Ganz deutlich ist für den Erzähler die Mission in Ephesus zugleich Mission in Asien überhaupt. Nicht nur hörten die zahlreichen, Ephesus besuchenden Provinzialen das Wort Gottes (19, 10), sondern es legen auch die Stellen, wo Luk. Asien schreibt, während man Ephesus erwartet (s. o.), es nahe, daß Paulus von Ephesus aus Missionsreisen gemacht hat. Bestimmt heißt es (19, 1), daß er die gebirgigen Teile der Provinz durchzogen habe (s. o.), und der Abschied von den ephesinischen Ältesten in Milet ist als Abschied von Asien überhaupt erzählt. Von Städten im Innern der Provinz wird nur Thyatira beiläufig einmal erwähnt (**16, 14**).

Die Provinz Macedonien, deren Gemeinden dem Apostel persönlich am nächsten gestanden haben, wird in c. 16—20 mehrfach genannt (s. auch **27, 2**). In 19, 21 stehen Macedonien und Achaja zusammen wie Röm. 15, 26 und I Thess. 1, 7. 8. Philippi ist die erste macedonische Stadt — und zugleich die erste europäische —, in die Paulus das Evangelium getragen hat. Es ist auch die einzige Christengemeinde, deren Gründungsgeschichte in den „Wirstücken" erzählt ist. Um so wichtiger ist es, daß hier die Pflanzung der Gemeinde in derselben Weise mutatis mutandis

erfolgt, wie die der anderen Gemeinden (Paulus setzt bei den Juden ein). Die Details sind aber hier, wie zu erwarten, von besonderer Frische und Zuverlässigkeit (die Rolle, die sich Luk. selbst zuteilt [er gehört nicht wie Timotheus und Erast zu den *διακονοῦντες τῷ Παύλῳ* 19, 22], die *προσευχὴ ἔξω τῆς πύλης παρὰ ποταμόν,* die Lydia *πορφυρόπωλις πόλεως Θυατείρων σεβομένη τὸν θεόν,* die Aufnahme in ihr Haus, die dämonische Magd, die *στρατηγοί*). Doch gilt das nur von der ersten Hälfte des Berichts; die zweite (die Gefangenschaft und die Befreiung des Paulus) läßt manches zu wünschen übrig; aber hier fehlt bereits das „Wir". Luk. hat den Apostel also wieder verlassen; voraussichtlich ist er nach Asien zurückgekehrt. War er, wie Ramsay annimmt, damals bzw. zeitweise in Philippi heimisch — und dafür spricht, daß er **20, 6** sich von Philippi aus dem Apostel zum zweitenmal anschließt —, so muß er es doch aus unbekannten Gründen verlassen haben; denn er wurde nicht in das Geschick, das Paulus und Silas in Philippi traf, verwickelt. Aus der auffallenden Charakteristik Philippis (*ἥτις ἐστὶν πρώτη τῆς μερίδος Μακεδονίας πόλις κολωνία* 16, 12) auf einen besonderen Lokalpatriotismus des Luk. zu schließen, ist unsicher. Dieser Zusatz, dessen Verständnis übrigens nicht deutlich ist[1], ist auch schon gedeckt, wenn man erwägt, daß Philippi immerhin keine sehr bedeutende Stadt mit einer nur kleinen Judengemeinde war. Um es zu motivieren, warum Paulus zunächst dorthin geht (Samothrake und Neapolis beiseite lassend, **16, 11**), wird in bezug auf die Stadt angeführt, was sich zugunsten ihrer Bedeutung sagen ließ. Dabei bleibt freilich noch immer unerklärt, warum Paulus von Galatien (!) in eiligem Marsch gerade nach Philippi gegangen ist, und die Hypothese bleibt ansprechend, daß es Luk. gewesen ist, der zu Philippi gewisse Beziehungen hatte und ihn dorthin zu gehen bestimmt hat.

---

1) Er enthielte einen Verstoß, wenn er bedeuten sollte, Philippi sei die Hauptstadt jenes Distrikts (*μέρις*) von Macedonien; denn das war Amphipolis. Vielleicht ist der Ausdruck zu verstehen als „die ansehnlichste Koloniestadt des betreffenden Distrikts von Macedonien". Blaß' Konjektur *πρώτης* für *πρώτη τῆς* ist scharfsinnig und elegant, aber schwerlich richtig, da *πρῶτος* im Sinn von „hervorragend" dem Luk. geläufig ist, s. Luk. 19, 47; Act. 13, 50; 17, 4; 25, 2; 28, 7. 17, und andererseits erwartet man nicht eine so detaillierte Angabe wie „im ersten Distrikt".

In bezug auf Thessalonich (17, 1. 11. 13), der Vaterstadt des Aristarch und Sekundus (20, 4; **27, 2**), wohin Paulus auf der großen Straße über Amphipolis und Apollonia (17, 1) gelangte [1], erfahren wir nur, daß eine Synagoge dort bestand (l. c.; wenn *ἡ συναγωγή* zu lesen ist, muß man verstehen, daß sie die einzige in dem Distrikt war), daß Paulus bei einem Jason dort Gastfreundschaft genoß, an drei Sabbaten in der Synagoge predigte und die Stadtvorsteher „Politarchen" hießen. Sonst wird für Macedonien noch die Mission in Beröa (17, 10. 13) erwähnt, wo die Juden dem Apostel freundlicher gesinnt waren. Aus Beröa stammte der Begleiter des Paulus Sopatros, Sohn des Pyrrhus (20, 4). Die innerhalb der Acta auffallende Beisetzung des Vaternamens zeigt wohl, daß der Mann aus vornehmem Geschlecht war. Außerdem ist der Name „Pyrrhus" für die Gegend charakteristisch.

Achaja wird zuerst in der ApGesch. genannt, wo der in Korinth residierende Gallio als *ἀνθύπατος τῆς Ἀχαΐας* (18, 12) bezeichnet wird. Sonst findet es sich nur noch zweimal: 18, 27 (Apollo will als Evangelist von Ephesus nach Achaja gehen, d. h. nach Korinth, aber nicht ausschließlich in diese Stadt) und 19, 21 (Paulus will durch Macedonien und Achaja reisen). In c. 20, 2 steht statt Achaja „Hellas" (nur hier im NT). Der Landtag der Achäer nennt sich auf einer Inschrift aus der Zeit des Caligula (s. Guirand, Les Assemblées Provinc. dans l'empire Romaine, Paris 1887, p. 116) *Πανέλληνες, πάντες οἱ Ἕλληνες, σύνοδος τῶν Ἑλλήνων.* Dieser Wechsel von Achaja und Hellas ist für den hellenischen Schriftsteller charakteristisch.

Die Schilderung des Aufenthalts in Athen (17, 15. 16. 21. 22; 18, 1) ist nicht nur von besonderer Größe und Schönheit, sondern auch, soweit wir sie zu kontrollieren vermögen, zutreffend und einwurfsfrei. Die dortige Synagoge, die Agora, der Areopag [2], die Epikureer und Stoiker werden erwähnt. Die Charakteristik ihres Verhaltens und der hübsche Spott über die Athener (21: *Ἀθηναῖοι πάντες καὶ οἱ ἐπιδημοῦντες ξένοι* — von diesen

---

1) *Διοδεύσαντες τὴν Ἀμφίπολιν καὶ τὴν Ἀπολλωνίαν ἦλθον εἰς Θεσσαλονίκην.* Nicht nur der Artikel vor den beiden ersten Städten, sondern ebenso auch das Verbum *διοδεύειν* [nur hier in der ApGesch., aber s. Luk. 8, 1] beweist, daß Luk. an die bekannte Straße denkt (s. o.).

2) Hier scheint mir Curtius' Deutung unhaltbar.

weiß er auch — εἰς οὐδὲν ἕτερον ηὐκαίρουν ἢ λέγειν τι ἢ ἀκούειν τι καινότερον), das Dichterzitat und jede Einzelheit verraten den gebildeten Schriftsteller, der auf Grund bester Überlieferung dieses Gemälde geschaffen hat. Die Anknüpfung an „den unbekannten Gott", der nicht notwendig in „die unbekannten Götter" verwandelt werden muß, ist ein Meisterstück, und ich sehe nicht ein, warum man dieses Meisterstück dem Luk., und nicht dem Paulus selbst zuschreiben soll. Das Gedächtnis an diese Rede, an solcher Stelle gesprochen, kann sich sehr wohl erhalten haben. Unbefangen berichtet der Schriftsteller von dem geringen Erfolge der Predigt.

Achtzehn Monate hat Paulus auf der sog. zweiten Reise in Korinth (18, 1. 8; 19, 1) gewirkt. Wie gewöhnlich wird aber nur Anfang und Schluß der Wirksamkeit im Buche geschildert. Paulus wohnte erst bei Aquila und Priska (18, 3), dann bei einem Titius Justus in der Nähe der Synagoge[1]. Die Hafenstadt

1) Das Interesse für die Häuser, in denen Paulus (bzw. Petrus) gewohnt hat — einige Male mit näheren Angaben —, geht durch das ganze Buch und verklammert wiederum die Wirstücke mit den übrigen Teilen.

Paulus wohnt in Damaskus ἐν οἰκίᾳ Ἰούδα in der breiten Straße (9, 11),

Petrus wohnt in Joppe παρά τινι Σιμῶνι βυρσεῖ, ᾧ ἐστιν οἰκία παρὰ θάλασσαν (9, 43; 10, 6),

Paulus wohnt (μένειν) in Philippi bei der Purpurkrämerin Lydia (16, 13 ff.),

er wohnt in Thessalonich ἐν τῇ οἰκίᾳ Ἰάσονος (17, 5),

er wohnt (μένειν) in Korinth zuerst bei Priska und Aquila (18, 3),

er wohnt sodann in Korinth ἐν οἰκίᾳ τινὸς ὀνόματι Τιτίου Ἰούστου, οὗ ἡ οἰκία ἦν συνομοροῦσα τῇ συναγωγῇ (18, 7),

er wohnt (μένειν) in Cäsarea bei dem Evangelisten Philippus, τούτῳ δὲ ἦσαν θυγατέρες τέσσαρες παρθένοι προφητεύουσαι (21, 9),

er wohnt in Jerusalem bei einem Μνάσων Κύπριος, ἀρχαῖος μαθητής 21, 16),

er wohnt (μένειν) in Rom καθ' ἑαυτὸν σὺν τῷ φυλάσσοντι αὐτὸν στρατιώτῃ (28, 16), bzw. er wohnt (ἐμμένειν) dort ἐν ἰδίῳ μισθώματι . . . ἀκωλύτως (28, 31).

Vgl. dazu das ὑπερῷον, οὗ ἦσαν καταμένοντες in Jerusalem (1, 13); das ὑπερῷον in Lydda (9, 37. 39); das Haus der Maria, der Mutter des Markus, in Jerusalem (12, 12); das Haus des Kerkermeisters in Philippi (16, 34), das ὑπερῷον in Troas, οὗ ἦμεν συνηγμένοι (20, 8), die σχολὴ Τυράννου in Ephesus (19, 9). Wie stellen sich nun die Anhänger der „Wirquelle"-Hypothese die Sache vor? Von diesen 15 Stellen stehen 6 in den Wirstücken, 9 in den übrigen Partien. Augenscheinlich ist also

Kenchreä wird 18, 18 erwähnt. Auf der dritten Reise brachte er noch einmal drei Monate in „Hellas", d. h. in Korinth und der Provinz zu (20, 2 f.).

Italien.

Italien und Rom liegen am Horizonte des Verfassers der ApGesch. und sind Grenzbegriffe. In 18, 2 sagt Luk. von dem Ehepaar, Priska und Aquila, sie seien *προσφάτως* aus Italien gekommen, und meint damit, wie der Schluß des Verses beweist, Rom. Ebenso heißt es im Wirstück (**27, 2**): „als es beschlossen war, daß wir nach Italien schiffen sollten", während Rom gemeint ist. Auch an dritter Stelle (**27, 6**) steht vielleicht Italien für Rom; denn es liegt am nächsten, an ein alexandrinisches, für Rom bestimmtes Getreideschiff zu denken.

„Römer" sind schon in der Völkertafel (2, 10) genannt; aber als Ziel der Reisen des Paulus tritt Rom erst 19, 21 (in Ephesus auf der dritten Reise) auf. Dann finden sich in 23, 11 die bedeutungsvollen Worte Christi an den Apostel: *ὡς διεμαρτύρω τὰ περὶ ἐμοῦ εἰς Ἱερουσαλήμ, οὕτω σε δεῖ καὶ εἰς Ῥώμην μαρτυρῆσαι* (Jerusalem und Rom!). Sie werden **27, 24** wieder aufgenommen (statt Rom steht hier der Kaiser), und **28, 14. 16** wird nun die Ankunft in Rom erzählt[1]. Man erfährt aber nur Weniges von den Christen in Rom und der dortigen Judenschaft. Erwähnt werden von italienischen Plätzen Malta (**28, 1** ff.), Syrakus (**28, 12**), Rhegium (**28, 13**), Puteoli (**28, 13**), Appii Forum und Tres Tabernae (**28, 15**). Der Verf. setzt bei seinen Lesern voraus, daß sie die beiden letzteren unbedeutenden Orte doch auch kennen. —

Auch Ägypten und Cyrene bleiben in der ApGesch. nicht unberührt. Sie sind schon in der Völkertafel genannt (2, 10) mit der präzisen Bezeichnung: *Αἴγυπτος καὶ τὰ μέρη τῆς Λι-*

---

der Verf. des Ganzen für „Häuser" interessiert und hat das Glück gehabt, den Bericht eines Augenzeugen in die Hand zu bekommen, der sich ebenfalls für „Häuser" nteressierte!!

1) *Ῥωμαῖος* hat die Bedeutung „römischer Bürger" 16, 21. 37. 38; 22, 25—27. 29; 23, 27. In 25, 16 steht es im weiteren Sinn: *οὐκ ἔστιν ἔθος Ῥωμαίοις*, und hier wird der römischen Rechtspflege ein Lob gespendet.

βύης τῆς κατὰ Κυρήνην. Ägypten kommt sonst nur noch in alttestamentlichen Zitaten vor, und 21, 38 wird ein aufständischer Ägyptier erwähnt, den auch Josephus kennt. Von alexandrinischen Juden, die sich in Jerusalem heimisch gemacht haben, ist 6, 9 die Rede, und nach Ephesus kommt ein alexandrinischer Jude Apollo (18, 24). Da er schon in seiner Heimat das Evangelium — wenn auch unvollkommen — kennen gelernt hatte (18, 25), so enthält die ApGesch. eine indirekte Nachricht über die Anfänge der Mission in Alexandrien[1]. Den cyrenäischen Juden (6, 9) in Jerusalem hat es Lukas (11, 20) nicht vergessen, daß sie in Gemeinschaft mit den cyprischen die ersten Heidenmissionare gewesen sind, und unter den Propheten und Lehrern der Gemeinde zu Antiochien verzeichnet er (13, 1) den Cyrenäer Lucius. Durch einen Zufall fehlt selbst Äthiopien im Buche nicht (8, 27): ἰδοὺ ἀνὴρ Αἰθίοψ εὐνοῦχος δυνάστης Κανδάκης βασιλίσσης Αἰθιόπων. So umspannt der Blick des Verfassers den größten Teil der Oikumene (11, 28; 17, 6. 31; 19, 27; 24, 5), von den Parthern und Medern bis nach Rom und von den Äthiopen bis Bithynien. Nirgendwo hat er sich eine Blöße gegeben, und nirgendwo zerfällt seine Darstellung in verschiedenartige Fragmente auseinander. Die geographischen und ethnographischen Mitteilungen und Notizen in dem Buch beweisen die Umsicht, Sorgfalt, Konstanz und Zuverlässigkeit des Schriftstellers, und die Partien, welche das Wir nicht haben, sind auch hier mit den „Wirstücken" so fest und durch so zahlreiche Bolzen verklammert, daß diese nicht als Quelle ausgeschieden werden können. Der Verfasser der Wirstücke ist auch der Verfasser des ganzen Werks.

Anhang: Die Sonderlesarten der sog. β-Rezension.

Auch in den hier einschlagenden Partien hat die sog. β-Rezension eine Reihe von Sonderlesarten[2]. Ich sehe von dem Schwanken Ἱερουσαλήμ, Ἱεροσόλυμα dabei ab.

(1) C. 8, 1 Zu πλὴν τῶν ἀποστόλων der ziemlich überflüssige Zusatz: οἳ ἔμειναν ἐν Ἱερουσαλήμ (DLK).

(2) C. 8, 4 Zur Mitteilung, daß die Zerstreuten das Wort

1) Alexandrinische Schiffe **27, 6** und **28, 11**.

2) D bedeutet, daß sich die LA nur im Cantabrig. findet, L bedeutet lateinische, S syrische, K koptische Zeugen.

verkündigten, der ebenfalls ziemlich überflüssige Zusatz: *κατὰ τὰς πόλεις καὶ κώμας* (civitates et castella) *Ἰουδαίας* (L). Im echten Text findet sich *κώμη* einmal (8, 25, s. o.).

(3) C. 8, 5 Statt *εἰς τὴν πόλιν τῆς Σαμαρίας* hat ein lateinischer Zeuge verdeutlichend: *εἰς Σαμάρειαν τὴν πόλιν.*

(4) C. 9, 32 Statt des unbestimmten *διὰ πάντων* haben zwei lateinische Zeugen: *διὰ πασῶν τῶν πόλεων καὶ χωρῶν* (über *χώρα* s. o.).

(5) C. 11, 2 Vor *ὅτε δὲ ἀνέβη Πέτρος εἰς Ἱερουσαλήμ* haben DLS den Zusatz: *ὁ μὲν οὖν Πέτρος διὰ ἱκανοῦ χρόνου ἠθέλησεν πορευθῆναι εἰς Ἱεροσόλυμα· καὶ προσφωνήσας τοὺς ἀδελφοὺς* [scil. in Cäsarea] *καὶ ἐπιστηρίξας* [*αὐτοὺς*] *ἐξῆλθεν, πολύν τε λόγον ποιούμενος* ⟨*ἐπορεύετο*⟩ *διὰ τῶν χωρῶν διδάσκων αὐτούς.* Über den sekundären Charakter dieses Zusatzes s. **Weiß**, Texte u. Unters. Bd. 17 H. 1 S. 70 f. Auch hier ist vom Interpolator wieder *χώρα* angebracht.

(6) C. 12, 1 DSL haben hier den Zusatz: ⟨*τῆς*⟩ *ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ*, um den Vers mit 11, 30 zu verbinden.

(7) C. 12, 10 Hier hat D den berühmten Zusatz bei dem Austritt des Petrus und des Engels aus dem Gefängnis: *κατέβησαν τοὺς ἑπτὰ βαθμοὺς καί,* der ursprünglich sein kann; doch ist das bei der ausmalenden Eigenart von *β* nicht sicher.

(8) C. 12, 25 Hier schaltet ein lateinischer Zeuge *εἰς Ἀντιόχειαν* ein, um den Vers mit dem folgenden zu verbinden.

(9) C. 14, 6 fügen D und der Laudianus zu *τὴν περίχωρον* das steigernde Wort *ὅλην.* Solche Verstärkungen sind in D häufig.

(10) C. 14, 25 fügen DS *εὐαγγελιζόμενοι αὐτούς* ein, weil sie die ausdrückliche Angabe vermissen, daß auch in Attalia eine Gemeinde gestiftet worden ist. Der Interpolator wußte wohl von einer Gemeinde daselbst.

(11) C. 16, 1 schieben DSL *διελθὼν* [*διελθόντες*] *τὰ ἔθνη ταῦτα* ein, weil sie schon vorher (15, 41) einen Zusatz gemacht hatten. Der sekundäre Charakter verrät sich durch die Häufung des *διέρχεσθαι,* welches schon 15, 41 stand, 16, 4 (in D) wieder steht, dann noch einmal 16, 6 und endlich auch 16, 8 (in D). So schreibt Luk. nicht. Der echte Text bietet es nur 15, 41 u. 16, 6 (also statt fünfmal, nur zweimal). Auch *τὰ ἔθνη* ist hier ungewöhnlich gebraucht.

(12) C. 16, 6 bietet ein lateinischer Zeuge statt *Γαλατικὴν χώραν* den Plural „Galatiae regiones“; das ist unerheblich. Trotzdem hat Blaß gegen alle anderen Zeugen diese LA in den Text aufgenommen.

(13) C. 16, 8 lesen DL statt des schwierigen, aber unzweifelhaft richtigen *παρελθόντες*, das in übertragener Bedeutung steht, *διελθόντες* (*τὴν Μυσίαν*).

(14) C. 17, 1 Die Einschiebung von *κατῆλθον εἰς* vor *Ἀπολλωνία* (welches nun seinen Artikel verlieren mußte) und von *κἀκεῖθεν* vor *εἰς Θεσσαλονίκην* in D soll wahrscheinlich andeuten, daß die Apostel auch in Apollonia gepredigt haben (s. oben zu 14, 15).

(15) C. 17, 15 Hier findet sich in D der große Zusatz: *παρῆλθεν δὲ τὴν Θεσσαλίαν· ἐκωλύθη γὰρ εἰς αὐτοὺς κηρύξαι τὸν λόγον*. Der Interpolator nahm Anstoß daran, daß Thessalien übergangen ist, und suchte das (nach 16, 7) zu erklären.

(16) C. 18, 25 Hier hat D den verdeutlichenden (aber nichts Neues bringenden) Zusatz, Apollo sei *ἐν τῇ πατρίδι* (d. h. in Alexandrien) im Christentum unterwiesen worden[1].

(17) C. 19, 28 Der Zusatz *δραμόντες εἰς τὸ ἄμφοδον* (DS, auch Mediolan.) setzt natürlich keine besondere Lokalkenntnis voraus, sondern will nur besagen, daß die Szene nun auf der Straße spielt.

(18) C. **20, 15** Nach *παρεβάλομεν εἰς Σάμον* bieten D (auch die Codd. HLP und sehr zahlreiche Minuskeln) SL *καὶ μείναντες ἐν Τρωγιλίᾳ* [*Τρωγυλλίῳ*]. Dies scheint die ursprüngliche LA zu sein; auch läßt sich ihr Wegfall verständlich machen; aber volle Sicherheit gewinnt man nicht, s. u. zu **21, 1** u. **16.**

(19) C. **21, 1** Hier schalten DLC *καὶ Μύρα* nach *Πάταρα* ein; wahrscheinlich ein Zusatz nach **27, 5** f.

(20) C. **21, 16** f. DS bieten hier: *οὗτοι δὲ ἦγον ἡμᾶς πρὸς οὓς ξενισθῶμεν καὶ παραγενόμενοι εἴς τινα κώμην ἐγενόμεθα παρὰ Μνάσωνι Κυπρίῳ, μαθητῇ ἀρχαίῳ, κἀκεῖθεν ἐξιόντες ἤλθομεν εἰς Ἱεροσόλυμα*. Der Gastfreund soll also in einem Dorf zwischen Cäsarea und Jerusalem gewohnt haben, nicht aber

---

1) Auf die Zusätze von D und Trabanten in 18, 21. 27 f.; 19, 1 gehe ich nicht ein, da sie für unsere Zwecke nichts austragen, mit Ausnahme der LA „*ταῖς ἐκκλησίαις*“ (*Ἀχαΐας*) für *τοῖς πεπιστευκόσιν*. Hier sind mehrere Kirchen in Achaja vorausgesetzt und eingefügt.

in Jerusalem selbst. Dieser Text sieht auf den ersten Blick sehr vertrauenerweckend aus; bei näherer Betrachtung aber ist er unklar, und es läßt sich noch nachweisen, wie er aus dem echten Text entstanden ist (s. Weiß, a. a. O. S. 101 f.). Auch ist es wenig glaublich, daß Luk. sich dafür interessiert haben soll, bei wem Paulus mit seiner großen Begleitung von Heidenchristen auf dem Wege zwischen Cäsarea und Jerusalem für eine Nacht Gastfreundschaft gefunden hat, während es doch nicht unwichtig war zu erzählen, wer in Jerusalem so mutig gewesen ist, die Gesellschaft dauernd zu beherbergen.

(21) C. **27, 5** Etwa *διαπλεύσαντες τὸν Κιλίκιον κόλπον καὶ τὸ Παμφύλιον πέλαγος* mag ein lateinischer Zeuge gelesen haben statt *τὸ πέλαγος τὸ κατὰ τὴν Κιλικίαν καὶ Παμφυλίαν διαπλεύσαντες*.

(22) C. **28, 16** LS und der Mediolan. bieten nach *μένειν καθ' ἑαυτὸν* die Worte *ἔξω τῆς παρεμβολῆς* zur Verdeutlichung.

Manche dieser Lesarten sind nicht uninteressant; einen gewissen Anspruch auf Ursprünglichkeit haben nur die zu 12, 10 u. **20, 15**. In bezug auf den Ort, wo diese Zusätze niedergeschrieben sind, läßt sich nichts Sicheres schließen. Die Zusätze zu 14, 25 (bei Attalia), 17, 1 (bei Apollonia), die Einschiebung von Myra **21, 1** und die des Dorfs zwischen Joppe und Jerusalem **21, 16** f. sind in dieser Hinsicht ganz belanglos. Wichtiger ist die Einschiebung von Thessalien in 17, 15. Es liegt nahe, anzunehmen, daß der Interpolator ein Interesse gehabt habe, die Vernachlässigung dieser Provinz durch Paulus zu entschuldigen.

Drittes Capitel: Die Behandlung der Personen.

Lukas hat in seiner Apostelgeschichte nur zwei Männer als Hauptpersonen behandelt, Petrus und Paulus. Der erstere wird als ein Bekannter (auf Grund des Evangeliums) und als Haupt der Apostel c. 1, 15 eingeführt und nirgendwo charakterisiert. Er charakterisiert sich selbst durch seine Reden und Taten. C. 12, 17 läßt Luk. ihn in der Geschichte fallen, aber erzählt nachträglich noch von seiner Beteiligung an der wichtigsten Aktion (15, 7—11. 14). Paulus wird (7, 58) zuerst als ein unbekannter Jüngling Namens Saulus eingeführt. Charakterisiert durch zusammenfassende Beurteilung wird auch er so wenig wie Petrus. Es genügt dem Verfasser auch hier, ihn sich durch seine eigenen Reden und Taten charakterisieren zu lassen [1]. Nur daß er, wie Petrus, bewegt vom hl. Geiste, geredet hat, wird hervorgehoben und aus seiner früheren Geschichte einiges nachgebracht (Tarsus, Römisches Bürgerrecht, Lehrzeit bei Gamaliel usw.). Bis zum Schlusse des Buches bleibt er von c. 13 an der Hauptheld, so daß sich die beiden Hauptpersonen im Buche ganz deutlich ablösen. Aber c. 15 findet man sie zusammen. Insofern waltet aber doch ein Unterschied in der Behandlung beider, als Paulus in der großen Rede zu Milet c. 20 — im Stile der Thessalonicher- und Korintherbriefe — rückblickend von sich selbst und seiner Arbeit spricht und sich eingehend selbst charakterisiert, was bei Petrus nie der Fall ist. Überhaupt tritt er ungleich deutlicher hervor — am Schluß hat der Leser ein klares Bild von ihm [2], während Petrus als Persönlichkeit ganz

1) Eine Ausnahme bildet nur die Stelle im Brief der Jerusalemiten nach Antiochia c. 15, 26, in welchem es von ihm und Barnabas heißt: *ἄνθρωποι παραδεδωκότες τὰς ψυχὰς αὐτῶν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ.* Das ist aber kaum als Ausnahme zu rechnen.

2) Besonders auch dadurch, daß die drei großen Reden (in Antiochia

schattenhaft, ja etwas konventionell bleibt[1]. Daß Lukas eine Parallele im einzelnen zwischen den beiden Aposteln beabsichtigte, wie man behauptet und mit einigem Scheine zu begründen versucht hat, läßt sich nicht nachweisen[2]. Ganz ungesucht ergaben sich einige Parallelen; mehr läßt sich nicht sagen. Der Apostelname findet sich für Paulus nur zweimal im Buche (14, 4. 14)[3]. Weiß meint, daß eben deshalb diese Bezeichnung an den beiden Stellen einen allgemeineren Sinn haben müßte und nicht technisch sei. Allein das läßt sich nicht nachweisen; denn daß die Zwölfe an vielen Stellen einfach „die Apostel" heißen (als gäbe es keine anderen), ist kein sicherer Beweis. Sie heißen ja auch „die Elfe" bzw. „die Zwölfe" in dem Buch, und was sollte den Lukas bewogen haben, dem Paulus einen Namen absichtlich vorzuenthalten, den er selbst so sicher in Anspruch genommen hat[4]?

Als Personen zweiten Ranges — wenn man nicht „die Apostel" (die Zwölfe) hierher ziehen will, die, obgleich die Zeugen der Auferstehung und ein sehr wichtiges Kollegium, ja im Anfang die leitende Behörde der Urgemeinde darstellend, doch im Hintergrund gehalten werden — kommen für Lukas nur fünf

Pis., Athen und Milet) ihn nach den drei Hauptseiten seiner Tätigkeit charakterisieren — als Judenmissionar, als Heidenmissionar und als Gemeindeleiter.

1) Doch enthalten die Reden einige ganz individuelle und charakteristische Züge (in bezug auf die Lehre), die man nicht übersehen darf.

2) Will jemand den Paulus allein als die Hauptperson in der ApGesch. bezeichnen, so kann man unter dem Gesichtspunkt des Raumes, der ihm gewidmet ist, und des Pragmatismus des Buches nicht sicher widersprechen. Aber andererseits ist zu bedenken, daß dem Petrus nicht nur mehrere sehr wichtige, ja grundlegende Reden in den Mund gelegt sind, sondern daß auch die Geschichte des Cornelius, bei der er Hauptperson ist, eine zentrale Stellung in dem Buch einnimmt und auch c. 15 aufs engste an sie angeschlossen ist (s. v. 7. 14).

3) An denselben Stellen auch für Barnabas.

4) Folgende Erwägung aber ist allerdings noch möglich: für Lukas selbst und für den Gewährsmann des antiochenisch-jerusalemischen Stoffs war Paulus ein Apostel so gut wie die anderen (man beachte, daß c. 6 u. 13. 14 zu einem Komplexe gehören und daß dort die Urapostel „die Zwölf" heißen, hier Paulus und Barnabas Apostel genannt werden); die Quelle aber, der Lukas den jerusalemischen Stoff verdankt (oder die Quellen), vermied es, Paulus Apostel zu nennen.

in Betracht, nämlich Stephanus, Philippus, Barnabas, Jakobus und Apollo. Vier von ihnen werden charakterisiert (Stephanus 6, 5. 8. 10; 7, 55; 22, 20; Philippus 8, 6 f.; Barnabas 4, 36 f.; 11, 24; 15, 26; Apollo 18, 24 ff.). Diese vier sind Hellenisten, was nicht gleichgültig ist. Die stärksten Töne werden bei Stephanus angeschlagen, und — was noch wichtiger ist — eine lange Rede wird von ihm berichtet. Dadurch tritt er ganz nahe an Petrus und Paulus in der Ökonomie des Buches heran. Man könnte ihn mit der Ziffer 1^b bezeichnen, so wichtig ist er dem Verfasser und so sehr bewundert er ihn. Barnabas folgt ihm an Bedeutung; aber eigene Reden werden von ihm nicht berichtet; doch spricht er mit Paulus zusammen (14, 14 f. 22^b; 15, 3. 12). Philippus' Predigten werden ebenfalls nicht mitgeteilt; jedoch 8, 35 eine biblische Missionspredigt von ihm kurz angedeutet und seine Wundertätigkeit in starken Ausdrücken gefeiert. Diese drei Personen zweiten Ranges haben für den Pragmatismus der Geschichte eine sehr hohe Bedeutung, und zwar dieselbe. Sie sind dem Lukas für den Übergang des Evangeliums von den Juden zu den Heiden von größter Wichtigkeit. Man braucht das nicht näher auszuführen. Im zweiten Teile des Buches aber gibt es innerhalb des Pragmatismus überhaupt keine Person zweiten Ranges. Um so merkwürdiger ist, daß außerhalb desselben eine Persönlichkeit das Interesse des Lukas stark erregt hat — Apollo. Die Art, wie er ihn behandelt (charakterisiert), läßt ihn auf einer Stufe mit Stephanus, Philippus und Barnabas erscheinen. Wie kam Lukas dazu, ihn so auszuzeichnen? Der Schlüssel liegt m. E. in 18, 28. Hier betont Lukas, mit welchem Nachdruck und Erfolg Apollo in Korinth den Juden gegenüber (von Heiden ist überhaupt nicht die Rede) öffentlich die Messianität Jesu erwiesen habe[1]. In dieser Mitteilung gipfelt der Bericht über Apollo. Die Besiegung der Juden durch den geistvollen Apologeten war dem Lukas so wichtig — ist doch der Nachweis des Übergangs des Evangeliums von den Juden zu den Griechen sein Hauptzweck —, daß er die Tätigkeit des Apollo als Episode

---

1) Nicht nur εὐτόνως, sondern auch δημοσίᾳ ist in dem Verse stark betont. Die Hervorhebung macht es unwahrscheinlich, daß Lukas nur Synagogenpredigten des Apollo im Auge hat; er muß eine weitere Öffentlichkeit meinen, weiter als die, in der Paulus zu den Juden gesprochen hat.

in sein Werk eingeschoben hat. So erhielt der zweite Teil der Darstellung neben Paulus auch eine Persönlichkeit zweiten Ranges, die in ihrer Predigt eine gewisse Parallele zu Stephanus bildete. Da Lukas den Silas und Timotheus persönlich gekannt, sie aber als Missionare nicht besonders hervorgehoben hat, so folgt, daß Apollo ihm sehr viel bedeutender erschienen sein muß als diese beiden [1]. Das trifft aber vorzüglich mit dem zusammen, was wir aus dem I. Korintherbrief von Apollo erfahren. Auch hier steht er im Vordergrund neben Paulus und Petrus. Die Einführung des Apollo durch Lukas wird also von Paulus glänzend gerechtfertigt. Die fünfte Persönlichkeit in dieser Reihe, Jakobus, nimmt eine besondere Stellung ein. Die vier anderen werden als unbekannt vorausgesetzt, er aber als ein Bekannter. Die Leser wissen augenscheinlich — gesagt wird es nicht —, daß er der Bruder des Herrn und das Haupt der Urgemeinde gewesen ist, nachdem die Zwölfe die Leitung, die schon durch die Einsetzung der Siebenmänner beschränkt worden war, ganz aufgegeben hatten. Charakterisiert wird er nicht, ja an zwei von den drei Stellen, an denen er vorkommt, auffallend kurz erwähnt (12, 17; **21, 18** ff.). An der zweiten Stelle verschmilzt er sofort mit den jerusalemischen Presbytern, und an der ersten kann man eben nur erkennen, daß er das Haupt „der Brüder" in Jerusalem ist [2]. Aber an der dritten Stelle (15, 13 f.), auf die 12, 17 augenscheinlich vorbereiten soll, erscheint er im Pragmatismus des Buches als höchst wichtig, ja ausschlaggebend. Wie dem Stephanus, so ist auch ihm eine Rede zugewiesen, und eben diese Rede entscheidet.

Man kann noch Personen dritten Ranges im Buche unterscheiden, solche, die zu erwähnen Lukas für wert oder nötig hielt, ohne genauer auf sie einzugehen, da sie für seinen Pragmatismus überhaupt keine Bedeutung hatten oder ihre Bedeutung durch die Nennung erschöpft schien oder nähere Nachrichten

1) Darf man nicht noch einen Schritt weiter gehen und vermuten, daß Lukas den Apollo für einen erfolgreicheren Judenbekehrer geschätzt hat als selbst den Paulus und daß daher für ihn die Nötigung entstand ihn zu erwähnen?

2) Für die Einheitlichkeit des Buches ist diese Art der Behandlung des Jakobus in 12, 17 u. **21, 18** ff. von Wichtigkeit. C. 21, 18 gehört zu den Wirstücken.

fehlten. Hierher gehören die Apostel, sofern sie c. 1, 13 namentlich aufgezählt werden, ferner im ersten Teil noch besonders der Apostel Johannes, der Apostel Jakobus — daß er 12, 2 lediglich als Bruder des Johannes bezeichnet wird, kann nur darin seinen Grund haben, daß dieser als den Lesern bekannt vorausgesetzt wird —, Joseph Barsabbas und Matthias (1, 23. 26), die Mutter Jesu (1, 14) und seine Brüder (a. a. O.), endlich die jerusalemischen Siebenmänner (6, 5). In dem zweiten Teil der Erzählung erscheinen in ähnlicher Weise als Nebenpersonen Markus (13, 5. 13; 15, 37 f.) — er war schon im ersten Teil (12, 12[1]. 25) genannt und verklammert so die beiden Teile —, die antiochenischen Propheten und Lehrer (13, 1 f.), Silas (15, 22. 27. 32. 40 u. im 16.—18. Cap.), Judas Barsabbas (15, 22. 27. 32), Timotheus (c. 16—19), Aquila und Priscilla (18, 1 ff.), Erast (19, 22), Gajus und Aristarch (19, 29; 20, 4; Aristarch auch 27, 2) und die in 20, 4 genannten Begleiter des Paulus. Schlecht kommt unter diesen nur flüchtig oder gar nicht charakterisierten Personen nur Markus weg. Man sieht nicht ein, warum ihn Lukas überhaupt erwähnt hat, wenn er nichts anderes von ihm erzählen wollte, als daß er, zum begleitenden Diener erwählt, den Apostel eigenwillig verlassen hat und daß daraus später ein Streit zwischen Paulus und Barnabas entstand, der zur Scheidung führte. Bedenkt man, daß im Evangelium die Schrift des Markus die leitende Quelle des Lukas gewesen ist, so kann man sich allerlei Gedanken über das Verhältnis des Lukas zu ihm machen. Daß Timotheus an die Stelle des Markus bei Paulus getreten ist, soll der Leser deutlich merken (vgl. 15, 37—39 mit 16, 1 ff.), ebenso wie Silas an die Stelle des Barnabas tritt (15, 40). Daß Silas ein anderes Verhältnis zu Paulus hatte als Timotheus, geht aus 16, 19 ff.; 17, 4; 17, 10 hervor; andererseits war Timotheus auch nach der Apostelgeschichte nicht einfacher Diener. Nach 18, 5 verschwindet Silas; für ihn schiebt sich nun das Ehepaar Aquila und Priscilla ein.

Die Aufzählung der einzelnen Apostel, der einzelnen Siebenmänner und der einzelnen Propheten und Lehrer in Antiochien entstammt demselben Motiv. Die ältesten Kollegien dieser beiden, dem Lukas wichtigsten Gemeinden sollten den Lesern namentlich

---

1) Hier wird er ebenso im voraus angekündigt, wie Jakobus in 12, 17.

bekannt werden. Bei den Aposteln kommt natürlich noch ein besonderes Motiv hinzu. Unter ihnen hat der Verf. neben Petrus nur für Johannes ein besonderes Interesse. Da er von ihm den fertigen Petrus-Erzählungen einfach hinzugefügt ist, so ist deutlich, daß er ihn hervorheben wollte. Warum, zeigt 12, 2 (s. o.): die Leser kannten diesen Johannes bzw. wußten um ihn[1].

Höchst auffallend ist die Kürze des Referats über die Herodes-Verfolgung. Ein Apostel, Jakobus, erleidet den Märtyrertod, andere jerusalemische Christen werden Konfessoren, und der Verfasser, der die Stephanus-Geschichte so ausführlich und bewundernd erzählt, hat für sie nicht einmal ein paar anerkennende Sätze übrig, ja berichtet nichts Näheres! Diese paradoxe Tatsache kann m. E. nur durch die Annahme erklärt werden, daß der Verf. hier seiner Quelle genau gefolgt ist und sonst keine Kunde von der Herodes-Verfolgung besessen hat (während Clemens Alex. über 100 Jahre später mehr gewußt hat). Die Quelle aber enthielt nicht eine Geschichte des apostolischen Zeitalters, sondern Petrusgeschichten und erwähnte deshalb jene Verfolgung nur einleitungsweise. Für die Frage nach der Art der Quelle (schriftlich oder mündlich) ist diese Beobachtung von hohem Wert.

Neben diesen drei Klassen von Akteuren, die mit bewunderungswertem Sinn für Maß und Bedeutung abgestuft sind, kommen im Buch noch etwa 70 Personen — größtenteils mit Namen — vor[2]. Sie sind sämtlich um jener Akteure willen eingeführt, und es hätte keinen Wert, sie aufzuzählen und einzeln zu würdigen. Aber einige Beobachtungen sind hier doch mitzuteilen. Zunächst fällt auf, daß einige im Pragmatismus der Erzählung wichtige Personen nicht mit Namen genannt sind. Warum ist der Lahme (3, 2ff.) nicht genannt, und ebenso nicht der Lahme in Lystra (14, 8ff.)?[3] Warum fehlen die Namen der Begründer der antiochenischen Gemeinde (11, 20f.)? Warum fehlen die Namen der Konfessoren unter Herodes (12, 1)? war-

1) Warum er in c. 15 fehlt, weiß man nicht. Absichtlich hat ihn Lukas natürlich nicht ausgelassen. Die einfachste Annahme ist, daß die Überlieferung ihm hier den Johannes nicht geboten hat.

2) Abgesehen ist dabei von den Rückblicken auf die alttestamentlichen Personen, Pilatus usw.

3) Vgl. dagegen den unbedeutenderen Fall 9, 33 (Aeneas).

um die der Paulus feindlichen Judenchristen, die nach Antiochien kamen (15, 1)? warum die der Begleiter des Paulus und Barnabas (15, 2), die der christlichen Pharisäer in Jerusalem (15, 5)? die der zahlreichen Lehrer in Antiochien, die mit Paulus und Barnabas zusammen arbeiteten (15, 35)? warum der Name der dämonischen Magd in Philippi (16, 6 f.), die Namen der Strategen daselbst (16, 20 ff.), des Kerkermeisters (16, 23 ff.), der sog. Johannesjünger in Ephesus (19, 1 ff.), der Asiarchen daselbst und des Grammateus (19, 31. 35), und des Schwestersohns des Paulus in Jerusalem (23, 16)? Die Antwort, daß Lukas sie um ihrer geringen Bedeutung willen nicht genannt hat, wird für die Mehrzahl der Fälle ausreichend sein[1]; aber in einigen Fällen — so bei den Lahmen in Jerusalem und Lystra und bei den Märtyrern unter Herodes (s. o.) — muß man annehmen, daß er die Namen nicht gekannt hat, sonst hätte er sie gewiß mitgeteilt[2]. Umgekehrt fällt es auf, daß er auch sehr unbedeutenden Personen die Ehre namentlicher Erwähnung hat zuteil werden lassen, erstlich einer ganzen Anzahl von Personen, bei denen Paulus (bzw. Petrus) gewohnt oder geweilt hat (s. o. S. 95) — das gehört zu seinem Erzählungssystem —, sodann einigen Einzelnen, nämlich dem Kämmerer Blastus (12, 20), dem Dionysius und der Damaris zu Athen (17, 34), dem Krispus zu Korinth (18, 8) und dem Alexander zu Ephesus (19, 33). Immerhin sind das nur wenige Fälle. Abgesehen von den Fällen „Blastus“ und „Alexander“, die ganz isoliert stehen — hier hat der Verf. seinen Quellen zuviel nachgegeben —, wird man annehmen dürfen, daß die betreffenden Personen, Dionysius, Damaris und Krispus, in der späteren Zeit eine gewisse Rolle gespielt haben (für Krispus s. I Kor. 1, 14, für Dionysius die Angabe des Dionysius Cor. bei Euseb. h. e. IV, 23), ja wahrscheinlich den ersten Lesern be-

1) Dies gilt auch von den Strategen in Philippi und den Asiarchen in Ephesus. Zwar nennt der Verfasser, wo er kann, die obrigkeitlichen jüdischen und heidnischen Personen bei Namen (so selbst den Claudius Lysias, den Hauptmann Julius, den Publius auf Malta; Gamaliel erhält sogar [5, 34] die Bezeichnung *τίμιος παντὶ τῷ λαῷ*; der Prokonsul Sergius Paulus wird *ἀνὴρ συνετός* [13, 7] genannt), aber die Strategen und Asiarchen kamen nicht als einzelne in Betracht.

2) Wahrscheinlich ist das auch bei dem Grammateus in Ephesus anzunehmen.

kannt waren. Sie sind also aus demselben Grunde erwähnt, aus dem der Apostel Johannes neben Petrus genannt ist und 21, 9 mitgeteilt wird, daß Philippus vier weissagende Töchter gehabt habe (über die Bedeutung dieser Töchter vgl. Papias und zahlreiche andere Zeugen, auch Clemens Alex.).

Die Art der Behandlung der Personen ist durch das ganze Buch hindurch eine gleichartige. Auch dadurch erhält es eine streng einheitliche Gestalt. Selbst der unvermittelten Einführung des „Wir" entsprechen ähnliche Plötzlichkeiten bei Einführung von Personen, als wären sie Bekannte, und das Unisonosprechen des Jakobus und der jerusalemischen Presbyter in c. 21, 20 hat in den früheren Partien des Buches mehrere Parallelen (Petrus und Johannes 4, 19 f., die ganze Gemeinde 4, 24 ff., die Apostel 1, 24 f. u. 6, 2 f., Paulus und Barnabas 13, 46 f., 14, 14 ff. — eine längere Rede! — 14, 22, cf. 14, 27; 15, 3. 4. 12). Über Predigten und Reden von Nebenpersonen wird nur kurz referiert (z. B. 8, 35 Philippus, 15, 32 Judas und Silas, 9, 27 Barnabas, 18, 26 Aquila und Priscilla usw.). Die nicht wenig zahlreichen Reden, die der jüdischen und heidnischen Obrigkeit zugeschrieben werden, haben größtenteils einen und denselben Zweck; man vgl. die Rede des hohen Rats (4, 15 ff.), des Gamaliel (5, 35 ff.), des Gallio (18, 14 f.), des ephesinischen Grammateus (19, 35 f.), ferner c. 23, 9; 24, 22 ff.; 25, 14 ff.; 25, 24 ff.; 26, 31 f. sowie den Brief des Claudius Lysias (23, 26 ff.). Sie sollen die Schuldlosigkeit der Christen im allgemeinen und des Paulus im besonderen bezeugen.

In bezug auf die großen Reden ist sowohl ihre Auswahl wie ihre Disposition im Buche beachtenswert. Dem Hauptgedanken des Buches, daß die Predigt von den Juden zu den Heiden nach Gottes Willen übergehe, gelten die Stephanusrede (7, 2 ff.), die Petrusrede an Cornelius (10, 28 ff.), die Reden des Petrus und Jakobus auf dem sog. Konzil (15) und indirekt die drei Verteidigungsreden des Paulus (22, 1 ff.; 24, 10 ff.; 26, 1 ff.), sowie die kürzere vierte (28, 17 ff.). Die Missionsreden des Petrus vor den Juden eröffnen das Buch (2, 14 ff.; 3, 12 ff.; 4, 8 ff. 19 f.; 5, 29 f.). Parallel zu ihnen steht die Missionsrede des Paulus an die Juden (13, 16 ff.) und die an die Heiden (17, 22 ff.), welcher letzterer in 14, 15 ff. präludiert wird. Das sind — mit einer Ausnahme, über die sofort zu reden sein wird — alle größeren Reden, die sich in dem Buche finden. Man sieht, wie vollständig

sie sich dem Zweck des Buches unterordnen, das Missionsgeschichte geben und den Übergang des Evangeliums zu den Heiden darlegen will. Um so auffallender sticht von ihnen die Rede Pauli in Milet (20, 18 ff.) ab. Sie fällt aus dem Rahmen des Buches durch ihren Inhalt etwas heraus. Bekanntlich steht sie zwischen zwei Wirstücken; es ist auch deshalb wahrscheinlich, daß sie der eigenen Erinnerung des Lukas angehört, der an diesem Punkte — ähnlich wie bei den Gefahren der Seefahrt — der Größe der Eindrücke nachgab und ausführlicher wurde, als der Plan seines Werkes gestattete. Die Rede zu Milet ist somit höchst wahrscheinlich eine authentische Rede, soweit von der Authentie kurzer Referate die Rede sein kann[1]. Es ist aber auch längst bekannt, daß sich kein Stück in der Apostelgeschichte enger in Geist und Worten mit den Paulusbriefen berührt als diese Rede.

Die übrigen Reden sind auch schwerlich nichts als reine Erfindungen (wären sie es, so müßte man der freischaffenden, aber auffallend korrekten Phantasie des Verfassers das höchste Lob zollen). Wie hebt sich die Stephanusrede aus allen übrigen Reden heraus! Das Thema selbst ist ganz eigentümlich und nicht im Sinne des Lukas, der die religio antiqua der Juden höher einschätzte. In den parallelen Reden des Petrus 2, 14 ff. u. 3, 12 ff. tritt die eschatologische Abzweckung der Ausgießung des Geistes stark hervor, während Lukas selbst diese Ausgießung nur als die Grundlage der Mission zu würdigen scheint und die Tatsachen bereits die Kombination von Geistesausgießung und Gericht widerlegt hatten. Ferner erscheint Jesus als *ἀνὴρ ἀποδεδειγμένος ἀπὸ τοῦ θεοῦ* (2, 22), den Gott erst durch die Auferstehung zum Christ gemacht hat (2, 36), bzw. als *παῖς θεοῦ* (3, 13, cf. 3, 26; 4, 27: *ὁ ἅγιος παῖς σου Ἰησοῦς, ὃν ἔχρισας*; 4, 30, sonst nirgends im Buch); ihm selbst ist die *ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου,* den er jetzt ausgegossen hat, erst bei seiner Erhöhung zuteil geworden (2, 33). Die Rede vor Cornelius trägt in christologischer Hinsicht verwandte Züge, und die Erinnerung (10, 38): *ὃς διῆλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος . . . ὅτι ὁ θεὸς ἦν μετ᾽ αὐτοῦ*, ist in der ganzen nichtevangelischen Lite-

---

1) Man beachte auch, daß sie auf Themata eingeht, die sich sonst im ganzen Buch nicht finden.

ratur einzigartig. Auch hier tritt der eschatologische Gesichtspunkt stark hervor (10, 42), und die Worte: *ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβεῖν διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ πάντα τὸν πιστεύοντα εἰς αὐτόν* (10, 43), sind gewiß keine Entlehnung aus dem Paulinismus, sondern uraltes Gut. Und wie fein ist in c. 15 die Rede des Jakobus von der des Petrus unterschieden! Soll man das dem Hellenisten Lukas zutrauen, ohne daß ihm eine Unterlage gegeben war? Und vor allem — wie heben sich die beiden ersten großen programmatischen Reden des Paulus (c. 13. 17) von den Petrusreden ab, die erste an die Juden und die zweite an die Heiden! Man vergleiche nur 13, 38. 39 u. 10, 43 (s. o.) und frage sich, ob sich in kurzen Referaten Verwandtschaft und Unterschied der urapostolischen und paulinischen Predigt kürzer und feiner ausdrücken ließ, als in diesen Worten! Was aber die Rede zu Athen mit ihrem Präludium in 14, 15 ff. betrifft, so wird, wenn die Kritik einmal wieder Augenmaß und Geschmack gefunden haben wird, niemand mehr verkennen, daß die Genialität in der Auswahl der Gedanken hier ebenso groß ist wie die geschichtliche Treue, wenn es darauf ankam, in wenigen Worten das zusammenzufassen, was Paulus in den grundlegenden Missionspredigten den Heiden aller Wahrscheinlichkeit nach vorgeführt hat.

Höchst auffallend ist es, daß Lukas nicht weniger als drei große Verteidigungsreden des Paulus kurz nacheinander wiedergibt (c. 22. 24. 26; vgl. dazu noch die Rede in Rom c. 28). Besaß er für sie nicht Unterlagen, die ihm zuverlässig und wichtig erschienen, so ist nur zur Not zu verstehen, warum er sich nicht mit einer Rede begnügt hat. Wahrscheinlich schöpfte er aus mehreren Überlieferungen; denn in einer Überlieferung wären diese Reden wohl in Eins zusammengeflossen. Dann aber bürgt, wo sie übereinstimmen, eine Rede für die andere, und die Kritik wird endlich eines ihrer größten Vorurteile aufgeben müssen, daß hier Paulus mit seiner Doktrin zu nahe an die Doktrin des Pharisäismus herangerückt und ihm eine unwürdige Selbstverteidigung, in der er seine Eigenart preisgebe, beigelegt sei.

Viertes Capitel: Wunder und Geistwirkungen.

Wunder und Geistwirkungen spielen in der ApGesch. eine so große Rolle, daß die Geistesart des Verfassers aus diesen Erzählungen besonders klar erkannt werden kann: er selbst ist ein „pneumatischer" Arzt, und sein Christentum erscheint von hier aus sehr durchgreifend bestimmt. Aber darüber hinaus sind diese Berichte auch für die Erkenntnis der Quellen des Buches von Wichtigkeit; sie bestätigen seine Einheit, aber sie lassen auch bestimmte Gruppen deutlich hervortreten. Ich gebe zunächst eine Übersicht des Materials:

	C. 1—15	C. 16—28 (ohne die Wirstücke)	Die Wirstücke
I. Summarische Berichte über Wundertaten und Heilungen (σημεῖα, τέρατα, δυνάμεις).	2, 43 (die Apostel). (4, 30). 5, 12 (die Apostel). 5, 14—16 (Petrus; der Schatten des P.[1]). 6, 8 (5. 10) (Stephanus). 8, 6 f. 13 (Philippus). 14, 3 (Paulus u. Barnabas). 15, 12 (Paulus u. Barnabas).	19, 11 f. (Paulus; die Schweißtücher).	28, 9 (Heilungen durch Paulus u. Lukas auf Malta).

1) In D und Trabanten findet sich hier noch der Zusatz: ἀπηλλάσσοντο γὰρ ἀπὸ πάσης ἀσθενείας, ἧς εἶχεν ἕκαστος.

	C. 1—15	C. 16—28 (ohne die Wirstücke)	Die Wirstücke
II. Wunderbare Heilungen (Einzelerzählung).	3, 1 ff. (der Lahme in Jerusalem). 9, 17 f. (Ananias heilt den Paulus). 9, 33 (der Gelähmte in Lydda). 9, 36 ff. (die Erweckung der Tabitha in Joppe). 14, 8 ff. (der Gelähmte in Lystra). 14, 19 f. (dem Paulus kann die Steinigung in Lystra nichts anhaben).	19, 15 ff. (Paulus treibt einen Dämon aus).	16, 16 ff. (Paulus heilt eine dämonische Magd). 20, 9 f. (P. erweckt den Eutychus). 28, 13 ff. (dem P. kann der Schlangenbiß nichts anhaben). 28, 7 (P. heilt den Publius auf Malta).
III. Singuläre Wunder.	1, 9 (Himmelfahrt Jesu). 2, 4 ff. (das Sprachenwunder). 4, 31 (wunderbares Erdbeben als Himmelszeichen). 5, 1 ff. (der Tod des Ananias und der Saphira). 9, 8 (Paulus wird blind). [12, 23] (Herodes wird mit tödlicher Krankheit geschlagen). 13, 11 (Elymas wird blind).	[16, 26 f.] (das Erdbeben zu Philippi).	

	C. 1—15	C. 16—28 (ohne die Wirstücke)	Die Wirstücke
IV. Realistische[1] Engelerscheinungen.	1, 10 f. (die angeli interpretes bei der Himmelfahrt). 5, 19 (der Engel des Herrn öffnet das Gefängnis und spricht zu den Aposteln), [8, 26] (der Engel des Herrn spricht zu Philippus; kann auch als Vision gedacht sein). 12, 7—11 (der Engel des Herrn öffnet das Gefängnis des Petrus und spricht zu ihm).		
V. Erfüllt werden mit dem h. Geist (voll des h. Geistes).	2, 4 (die Apostel). 4, 8 (Petrus). 4, 31 (die jerusalemischen Christen). 6, 3 (die zu wählenden Siebenmänner). 6, 5. 10 (Stephanus). 7, 55 (Stephanus). 9, 17 (Paulus). 11, 24 (Barnabas). 13, 9 (Paulus). 13, 52 (die Jünger in Antiochia Pisid.).		

1) Nach 12, 9 unterscheidet der Verf. scharf zwischen einer realen Engelerscheinung und einer Erscheinung im „Gesicht", die der Geist bzw. Gott wirkt. Daher müssen hier die Erscheinungen des Engels vor Cornelius (ausdrücklich steht 10, 3 *ἐν ὁράματι*) und vor Paulus (27, 23) wegfallen; die letztere geschah in der Nacht und gehört daher zu den gottgewirkten Visionen. Auch 12, 23 gehört nicht hierher; denn der Engel erscheint nicht, ist hier überhaupt nur stilistisch zu nehmen.

	C. 1—15	C. 16—28 (ohne die Wirstücke)	Die Wirstücke
VI. Den h. Geist geben, empfangen, mit ihm getauft (gesalbt) werden; der Geist kommt, fällt herab, usw.	1, 5 (die Jünger werden mit ihm getauft werden). 1, 8 (ἐπελθόντος, auf die Jünger). 2, 33 (τ. ἐπαγγελίαν τ. πν. τ. ἁγίου λαβών). 2, 38 (die Gabe des h. Geistes). 5, 32 (Gott gibt d. h. Geist den Gehorsamen). 8, 15 (die Samariter sollen ihn durch die Apostel empfangen). 8, 17 (sie empfangen ihn durch Handauflegung). 8, 18 (dasselbe). 8, 19 (Simon M. bittet um den Empfang). 10, 38 (Christus ist mit ihm gesalbt). 10, 44 (er fällt auf Cornelius herab). 10, 45 (das Geschenk d. h. Geistes). 10, 47 (Cornelius u. sein Haus haben ihn empfangen). 11, 15 (er fiel herab auf Cornelius). 11, 16 (mit ihm getauft werden). 15, 8 (Gott hat ihn auch geborenen Heiden gegeben).	19, 2 (die „Johannesjünger“ haben ihn nicht empfangen). 19, 6 (er kommt auf sie).	

	C. 1—15	C. 16—28 (ohne die Wirstücke)	Die Wirstücke
VII. Der h. Geist spricht, sagt vorher, bezeugt, tröstet, beschließt; die Christen sprechen durch den h. Geist.	1, 2 (διὰ πν. ἁγ. ἐντειλ.). 1, 16 (προεῖπε). 2, 4 (ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι). 4, 25 (διὰ πνεύμ. ἁγ. στόματος Δαυείδ). 6, 10 (τῷ πνεύμ., ᾧ ἐλάλει Στέφανος). 8, 29 (er spricht zu Philippus). 9, 31 (παράκλησις τ. ἁγ. πνεύμ.). 10, 19 (spricht zu Petrus). 11, 12 (dasselbe). 11, 28 (Ἄγαβος ἐσήμανε διὰ τ. πν.). 13, 2 (spricht zu den Propheten in Antiochia). 15, 28 (ἔδοξε τ. πν. τ. ἁγίῳ κ. ἡμῖν).	20, 23 (er bezeugt κατὰ πόλιν, daß Trübsale des Apostels warten). [28, 25] (καλῶς τὸ πν. τὸ ἅγιον ἐλάλησεν).	21, 4 (die tyrischen Christen sprechen durch den Geist zu Paulus). 21, 11 (Agabus sagt: Folgendes sagt der h. Geist).
VIII. Der Geist tritt handelnd auf.	8, 39 (πνεῦμα κυρίου ἥρπασεν τ. Φίλιππον). 13, 4 (er sendet Missionare aus).	20, 28 (er setzt zu Bischöfen ein).	16, 6 (er hindert am Missionieren). 16, 7 (er läßt es nicht zu).
IX. Visionen durch den Geist (Ekstasis), in denen der Geist oder der Herr spricht.	7, 55 (die Vision des Stephanus; er sieht den Herrn). 9, 3 ff. (c. parall. Die Vision des Paulus auf dem Wege nach Damaskus). 9, 10 f. (die Vision des Ananias).	18, 9 (die Vision des Paulus in Korinth; der Herr erscheint ihm). 23, 11 (die Vision des Paulus in Je-	16, 9 f. (die Vision des Paulus in Troas: der Macedonier). 27, 23 (die Vision des Paulus auf dem Schiff;

	C. 1—15	C. 16—28 (ohne die Wirstücke)	Die Wirstücke
	9, 12 (die Vision des Paulus, in der er den Ananias sieht). 10, 3 f. (die Vision des Cornelius). 10, 10 f. (die Vision des Petrus). 22, 17 f. (die Vision des Paulus in Jerusalem)[1].	rusalem; der Herr spricht zu ihm).	der Engel des Herrn erscheint ihm).
X. προφητεύειν, προφήτης (s. auch sub VII).	11, 27 (Propheten von Jerusalem). 13, 1 (Propheten zu Antiochia). 15, 32 (Judas und Silas Propheten).	[19, 6] (die mit dem Geist beschenkten „Johannesjünger" prophezeien; s. o.).	21, 9 (die vier Töchter des Philippus sind προφητεύουσαι). [21, 11] (der Prophet Agabus, s. o.). 27, 24. 26. 31 (Paulus sagt die Zukunft vorher). 27, 34 (Paulus sagt die Zukunft vorher)[2].

1) Diese Vision muß man in diese Spalte setzen, da sie schon frühe, nämlich gleich nach der Bekehrung, erfolgt ist und hier nur nachbracht wird.

2) Im Cod. D mit seinen Trabanten oder nur bei diesen finden sich noch folgende, hier einschlagende Zusätze: Zu Nr. V der Zusatz in c. 15, 32 *πλήρεις πνεύματος ἁγ.* bei Judas und Silas. — Zu Nr. VI der Zusatz in c. 11, 17 (*κωλῦσαι τὸν θεὸν*) *τοῦ μὴ δοῦναι αὐτοῖς πνεῦμα ἅγιον* und zu c. 26, 1 (von Paulus): *θαρρῶν καὶ ἐν τ. ἁγ. πνεύματι παράκλησιν λαβών.* — Zu Nr. VII der Zusatz in c. 15, 7 (*Πέτρος*) *ἐν πνεύματι ἁγ.* (*εἶπεν*), in c. 15, 29 *φερόμενοι ἐν τ. ἁγ. πνεύματι,* in c. 19, 1 *θέλοντος δὲ τοῦ Παύλου*

	C. 1—15	C. 16–28 (ohne die Wirstücke)	Die Wirstücke
XI. Verschiedenes.	5, 3 (ψεύσασθαί σε τὸ πν. τ. ἅγιον). 5, 9 (πειράσαι τ. πν. κυρίου). 7, 51 (ἀντιπίπτειν τ. πν. τ. ἁγίῳ)[1].		

Wer diese Tabellen auch nur flüchtig überschaut, wird frappiert sein von dem Bilde, welches ihm hier entgegentritt. Beginnen wir die nähere Prüfung mit einer allgemeinen Betrachtung:

Die Wirstücke, obschon sie nur ca. 100 Verse umfassen (den 10. Teil des Buches), enthalten einen summarischen Bericht über Heilungen, dazu vier hier einschlagende Einzelerzählungen (unter ihnen eine Totenerweckung), ferner zwei abmahnende Weisungen des hl. Geistes, die Erscheinung eines Macedoniers in einer Vision, die Erscheinung des Engels des Herrn in einer Vision, die weissagenden Tyrier, den weissagenden Agabus, die weissagenden Töchter des Philippus, zwei Zukunftsweissagungen des Paulus — also nicht weniger als 14 „pneumatische" Stücke auf so kleinem Raum! Dieser Fülle entspricht es, daß in der ersten Hälfte des Buches sich ca. 77 pneumatische Stücke finden. Wer rechnen will, kann also sogar feststellen, daß das Zahlenverhältnis, gemessen an dem Umfang der ersten 15 Capp., gut stimmt. Aber auch alle Einzelkategorien finden sich wieder, nämlich summarische Berichte über Heilungen, einzelne Wunderheilungen, Personen, die durch den Geist sprechen, Handeln des Geistes, Visionen (Engelerscheinung), Propheten. Ganz anders steht es dagegen in der zweiten Hälfte des Buches, wenn man von den Wirstücken absieht. In diesen Abschnitten, die Paulus

κατὰ τὴν ἰδίαν βούλησιν πορεύεσθαι εἰς Ἱεροσόλυμα, εἶπεν αὐτῷ τὸ πνεῦμα ὑποστρέφειν εἰς Ἀσίαν, in c. 20, 3 εἶπεν τὸ πνεῦμα αὐτῷ (ὑποστρέφειν διὰ Μακεδονίας). — Zu VIII der Zusatz in c. 17, 15 Θεσσαλίαν, ἐκωλύθη γὰρ εἰς αὐτοὺς κηρῦξαι τὸν λόγον.

1) In 18, 25; 19, 21 und 20, 22 muß es zweifelhaft bleiben, ob der h. Geist oder der menschliche Geist zu verstehen ist.

in Philippi (Ende des Aufenthalts), Thessalonich, Beröa, Athen, Korinth, Ephesus, Jerusalem, Cäsarea und Rom schildern, finden sich nur 10 pneumatische Stücke, und auch diese reduzieren sich noch stark; denn das Erdbeben in Philippi ist ein natürliches Erdbeben, welches als eine besondere göttliche Fügung betrachtet und in der Erzählung ausgenützt wird; die beiden Stellen 20, 23. 28 gehören einer Rede des Paulus an, die aller Wahrscheinlichkeit nach zu den Wirstücken gerechnet werden muß, da sie mitten in ihnen steht und da Lukas bei der Rede zugegen gewesen ist; 28, 25 endlich ist die allgemein gebräuchliche Einführung eines alttestamentlichen Zitats: *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐλάλησεν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου.* Übrig bleiben also nur sechs Stellen, nämlich 18, 9 f.; 19, 2. 6. 11 f. 15 ff.; 23, 11. Nun sieht man aber sofort, daß 18, 9 f. u. 23, 11 unorganisch in schlichten Berichten stehen und wie die lyrisch-christlichen Stücke in gewissen Partien der Apokalypse eingesprengt erscheinen. Man überlege:

18 (8—11): *Κρίσπος δὲ ὁ ἀρχισυνάγωγος ἐπίστευσεν τῷ κυρίῳ σὺν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ, καὶ πολλοὶ τῶν Κορινθίων ἀκούοντες ἐπίστευον καὶ ἐβαπτίζοντο.*

> *εἶπεν δὲ ὁ κύριος ἐν νυκτὶ δι' ὁράματος τῷ Παύλῳ· μὴ φοβοῦ, ἀλλὰ λάλει καὶ μὴ σιωπήσῃς, διότι ἐγώ εἰμι μετὰ σοῦ, καὶ οὐδεὶς ἐπιθήσεταί σοι τοῦ κακῶσαί σε, διότι λαός ἐστί μοι πολὺς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ.*

ἐκάθισεν δὲ ἐνιαυτὸν καὶ μῆνας ἓξ διδάσκων ἐν αὐτοῖς τὸν λόγον τοῦ θεοῦ.

Genau so 23, 10—12: *Πολλῆς δὲ γενομένης στάσεως φοβηθεὶς ὁ χιλίαρχος μὴ διασπασθῇ ὁ Παῦλος ὑπ' αὐτῶν, ἐκέλευσεν τὸ στράτευμα καταβὰν ἁρπάσαι αὐτὸν ἐκ μέσου αὐτῶν ἄγειν τε εἰς τὴν παρεμβολήν.*

> *τῇ δὲ ἐπιούσῃ νυκτὶ ἐπιστὰς αὐτῷ ὁ κύριος εἶπεν· θάρσει· ὡς γὰρ διεμαρτύρω τὰ περὶ ἐμοῦ εἰς Ἱερουσαλήμ, οὕτω σε δεῖ καὶ εἰς Ῥώμην μαρτυρῆσαι.*

γενομένης δὲ ἡμέρας ποιήσαντες συστροφὴν οἱ Ἰουδαῖοι ἀνεθεμάτισαν ἑαυτούς, λέγοντες μήτε φαγεῖν μήτε πιεῖν ἕως οὗ ἀποκτείνωσι τὸν Παῦλον.

Meine Meinung ist nicht die, daß es sich um die nachträgliche Einfügung in einen fertigen Text hier handelt — eine schriftliche Vorlage braucht keineswegs vorzuliegen —, sondern der Sachverhalt scheint dieser zu sein, daß der Verfasser der

Wirstücke, d. h. des ganzen Werkes, seine ihm eigentümliche Art in der Wiedergabe von Berichten, die er zur Verfügung hatte, zum Ausdruck gebracht hat. In dem ganzen Stoff der zweiten Hälfte der ApGesch. — mit Ausnahme der Wirstücke[1] — findet sich Pneumatisches als organische Bestandteile nur in bezug auf Paulus' Wirken in Ephesus c. 19, 2 ff. Hier haben wir die Johannesjünger, die den Geist empfangen und prophezeien; hier die Ausbreitung eines bösen Geistes, und hier den summarischen Bericht über Wunderheilungen des Paulus.

Dieser Tatbestand ist von höchstem Interesse und läßt nur eine Deutung zu: der durch seine Wirberichte als pneumatischer Wunderarzt charakterisierte Lukas hat für die erste Hälfte seines Buches eine Quelle oder Quellen besessen (mündliche oder schriftliche), die seiner eigenen Art kongenial waren. Für die zweite Hälfte hat er dagegen solche (mit Ausnahme des von Ephesus Erzählten) nicht besessen, sondern nur schlichte Berichte zur Verfügung gehabt, in die er außer zwei den Fortschritt der Entwicklung motivierenden, konventionell erzählten Visionen nichts eingefügt hat. Anders kann es sich nicht verhalten; denn wenn er selbst die Pneumatik in die cc. 1—15 hineingebracht hätte, so versteht man nicht, warum er auf sie in der zweiten Hälfte verzichtet hat und sie nur oder fast nur dort bringt, wo er selbst Augenzeuge gewesen ist. Daß die nüchternsten Partien seiner Erzählungen nicht die Wirberichte sind, sondern die Berichte über Paulus in Thessalonich, Beröa, Athen, Korinth, Jerusalem (letzter Aufenthalt), Cäsarea und Rom, ist ein strikter Beweis dafür, daß er sorgfältig nach Quellen erzählt hat. Entweder enthielten jene Berichte überhaupt nichts Pneumatisches oder es war ihm nicht glaubwürdig; aber die letztere Annahme ist natürlich bei seiner Eigenart ganz unwahrscheinlich. Will man aber das Problem durch die Annahme lösen, die Ökonomie seines Buches habe ihn verhindert, hier Pneumatisches zu berichten, so ist das auch nicht durchführbar; denn seine Wirberichte sind voll von Pneumatischem, und der Bericht über Ephesus beweist, daß ihm das Pneumatische auch für die zweite Hälfte seines

1) Und der wiederholten Erzählung von der Bekehrung des Paulus, von der hier abgesehen werden darf.

Buches in bezug auf solche Partien, wo er nicht Augenzeuge war, sehr willkommen gewesen ist.

Das Pneumatische, wie es in c. 1—15 so reichlich vorhanden ist und in keinem Capitel fehlt, ist also ein Beweis dafür, daß hier ein in Hinsicht auf die pneumatische Haltung einheitlicher Komplex vorliegt, der dem Verf. in einer ihm kongenialen Art und Färbung überliefert war. Daß er bereits in dieser Art ihm überliefert war — wobei die Frage, ob mündlich oder schriftlich, offen bleiben soll —, geht aber nicht nur daraus hervor, daß der pneumatische Charakter in der zweiten Hälfte (außer den Wirstücken und c. 19) fast ganz fehlt, sondern noch deutlicher daraus, daß neben dem vielen Gemeinsamen im Pneumatischen, was c. 1—15 und die Wirstücke aufweisen (s. o.), jene noch ein großes Plus haben.

Es fehlt (1) in den Wirstücken völlig das sub III Zusammengestellte, was ich die „singulären“ Wunder genannt habe. Geschichten wie die Himmelfahrt, das Sprachenwunder, der Tod des Ananias und der Sapphira, die Erblindung des Paulus und des Elymas, die mors persecutoris Herodis haben in den Wirstücken keine Parallelen (natürlich auch nicht in den übrigen Partien der 2. Hälfte des Buches).

Es fehlen (2) in den Wirstücken die realistischen Engelerscheinungen (s. sub IV), wie wir sie in 1, 10 f.; 5, 19; 8, 26; 12, 7—11 erzählt finden.

Es fehlen (3) die ausdrücklichen Angaben, daß bestimmte Personen mit dem hl. Geist erfüllt seien. Je häufiger diese in c. 1—15 sind (s. sub V) — die Apostel insgesamt, die zu wählenden Siebenmänner, Petrus, Stephanus, Barnabas, Paulus, die jerusalemischen Christen und die Christen in Antiochia Pisid. werden so bezeichnet —, um so mehr muß es auffallen, daß in der 2. Hälfte des Buches niemand mehr so prädiziert wird.

Es fehlen (4) in den Wirstücken die in c. 1—15 so zahlreichen Stellen über das Kommen, Geben, Empfangen des Geistes bzw. über das Getauftwerden mit ihm (s. sub VI).

Es fehlen (5) in den Wirstücken Parallelen zu den sub XI zusammengestellten Aussagen.

Aber nicht nur das Fehlen dieser Gruppen in den Wirstücken beweist die besondere Art der cc. 1—15, sondern nicht minder die verschiedene Behandlung des Parallelen dort und hier. Ge-

wiß zeigt sich Luk. in den Wirstücken als wundersüchtig und wundergläubig sowie als Pneumatiker, aber die parallelen Erzählungen in c. 1—15 sind gröber erzählt. Man vergleiche die summarischen Berichte über Wunder, Zeichen und Wunderheilungen (s. sub I) mit der Parallelstelle 28, 9: *καὶ οἱ λοιποὶ οἱ ἐν τῇ νήσῳ ἔχοντες ἀσθενείας προσήρχοντο καὶ ἐθεραπεύοντο, οἳ καὶ πολλαῖς τιμαῖς ἐτίμησαν ἡμᾶς.* Hier ist nicht mehr gesagt, als was ein „christlicher Scientist" sagen durfte, dort sind die höchsten Worte gebraucht: man soll sich das denkbar stärkste mirakulöse Wirken vorstellen. Oder man vergleiche die Totenerweckungen dort und hier. Dort wird mit dürren Worten erzählt: Tabitha war gestorben und ihr „Leichnam" schon für die Bestattung gewaschen; Petrus gibt ihr durch Gebet und einen Anruf das Leben zurück. Hier, bei der Erweckung des Eutychus, ist keine Tatsache erzählt, die an sich auffallend wäre. Allerdings beurteilt Luk. den Vorgang als Totenerweckung und will, daß man ihn dafür halten soll; aber mehr ist von seiner Seite nicht geschehen. Ähnlich ist's bei dem Schlangenbiß auf Malta; auch hier ist nichts erzählt, was auffallend ist; aber Luk. will, daß es als ein Wunder beurteilt werden soll. Im Pneumatischen im strengen Sinn ist es nicht anders. In c. 1—15 spricht der Geist ganz realistisch zu Petrus und Philippus; in den Wirstücken sprechen die tyrischen Christen und Agabus durch den Geist, und der Geist spricht nachts in der Vision. In c. 1—15 heißt es: *πνεῦμα κυρίου ἥρπασεν τὸν Φίλιππον* (8, 39) auf offener Straße; in den Wirstücken hindert der Geist, bzw. läßt nicht zu; aber wie das geschehen ist, wird nicht gesagt (man muß an Visionen oder etwas Ähnliches denken).

Sehr lehrreich ist es auch, den Bericht über die sog. erste Missionsreise des Paulus (c. 13. 14) mit den Berichten über die späteren einerseits und mit c. 1—12. 15 andererseits zu vergleichen. Jeder erkennt sofort, daß er zu diesen gehört und nicht zu jenen. In c. 14, 3 heißt es in bezug auf Paulus und Barnabas: *παρρησιαζόμενοι ἐπὶ τῷ κυρίῳ, διδόντι σημεῖα καὶ τέρατα γίνεσθαι διὰ τῶν χειρῶν αὐτῶν*, ganz wie an zahlreichen Stellen in c. 1 bis 12 und in 15, 12, während eine Parallele in der 2. Hälfte des Buches fehlt. Die Erzählung von der Lahmenheilung in Lystra (14, 8 ff.) hat Parallelen nur in 3, 1 ff. u. 9, 33 (je ein

Gelähmter in Jerusalem und in Lydda). Die Erzählung von der Straferblindung des Elymas 13, 11 hat ein Seitenstück nur in 9, 8. *Πλησθεὶς πνεύματος ἁγ.* (13, 9) und *οἱ μαθηταὶ ἐπληροῦντο πνεύματος ἁγ.* (13, 52) — dort von Paulus, hier von den pisidischen Antiochenern gesagt — wird im 2. Teil weder von Paulus noch von irgendeiner seiner Gemeinden ausgesagt. Auch erkennt man leicht, daß alles in c. 13 u. 14 Erzählte, mit Ausnahme vielleicht der Vergötterungsszene in Lystra, sich in derselben Allgemeinheit und Oberflächlichkeit hält, die den meisten Berichten in der 1. Hälfte des Buches eigentümlich ist. Es ist also nicht so, daß der Verf. den Paulus überhaupt anders behandelt als die Persönlichkeiten der Urgemeinde — er behandelt ihn in c. 13. 14 ebenso —, sondern der Einschnitt liegt dort, wo Barnabas und Paulus sich des Markus wegen trennen. Was vorher erzählt ist, hat wesentlich einen Typus, und was nachher erzählt ist, hat einen doppelten (nämlich den der Wirstücke und den der übrigen Partien), unbeschadet der sprachlichen Einheit, die das ganze Buch durchwaltet.

Hinter c. 1—15 steht demnach ein Gewährsmann (oder mehrere), der dem Lukas im allgemeinen als christlicher Scientist und Pneumatiker kongenial war und der ihm hoch imponierte, der aber um ein Bedeutendes wundergläubiger und kritikloser war als er selbst. Lukas hat nicht gewagt, solche Geschichten dort zu erzählen, wo er selbst Augenzeuge war, aber jenem Gewährsmann (bzw. Gewährsmännern) hat er sie gläubig nachgesprochen.

Wer ist dieser Gewährsmann oder wer sind diese Gewährsmänner? Es mag vermessen sein, diese Frage überhaupt nur aufzuwerfen, und gewiß kann sie auf dem Boden des hier gesammelten Materials nicht befriedigend beantwortet werden; aber vielleicht läßt sich doch ein Fingerzeig gewinnen. Daß für das 19. Capitel, welches sich kräftig durch seine Eigenart von den übrigen Erzählungen der zweiten Hälfte abhebt (s. o.), die in v. 29 ganz abrupt genannten Macedonier Gajus und Aristarch die Gewährsmänner sind, liegt sehr nahe und ist bereits von mehreren Kritikern unabhängig voneinander gemutmaßt worden. Stößt doch Aristarch — und nach Blaß' Konjektur auch Gajus — wenige Monate später zusammen mit Lukas zu Paulus (20, 4—6), und ebenso macht Aristarch mit Lukas und Paulus

zusammen die Romreise (27, 1 ff.). Seine und des Gajus abrupte Erwähnung in 19, 29 erklärt sich aufs einfachste, wenn eben sie die Gewährsmänner für Luk. hier gewesen sind. Ist nun nicht auch unter den in c. 1—15 genannten Personen einer oder mehrere zu suchen, die als Gewährsmänner in Anspruch genommen werden dürfen? Wie schon bemerkt — es muß eine imponierende Persönlichkeit sein, der Luk. mit Zuversicht gefolgt ist. Die Hauptpersönlichkeiten in c. 1—15 sind Petrus, Barnabas, Stephanus, Philippus, Paulus. Von diesen Persönlichkeiten hat Luk. nach seinem eigenen Zeugnis (außer Paulus) den Philippus kennen gelernt. Daß er den Petrus, Barnabas und Stephanus gekannt hat, ist bei den beiden ersteren so gut wie gewiß, bei letzterem ganz gewiß ausgeschlossen. Von Persönlichkeiten der Urgemeinde hat er sonst noch Jakobus, Silas und Markus gekannt[1]. Jakobus tritt aber im Buch ganz zurück, und niemand wird daran denken, in ihm den Gewährsmann des Luk. zu sehen. Ist dieser unter den im Buche genannten Personen zu suchen, so kann man also nur an Philippus, Markus oder Silas denken. Daß er aber unter jenen Personen zu suchen ist, ist m. E. überwiegend wahrscheinlich; denn wenn Luk. die Möglichkeit hatte, sich von diesen Personen berichten zu lassen — wie sollte er sie nicht benutzt haben? Von den drei genannten Personen wird Silas im Buche ausdrücklich als Prophet (15, 32), Philippus als großer Wundertäter (8, 6 f. 13) charakterisiert, beide also als Autoritäten, was sich von Markus nicht sagen läßt. Er spielt im Buche keine erfreuliche Rolle (13, 13; 15, 37 ff.). Weiter läßt sich hier nicht kommen.

Aber auf die Art der im Buche erzählten Wunder ist noch ein Blick zu werfen. Es fragt sich, ob diese aus primärer Überlieferung stammen können oder ob sie sekundäre und tertiäre Traditionen voraussetzen. Sieht man von den Visionen, Prophetien und Weisungen des Geistes ab, die nicht Wunder im eigentlichen Sinn sind, so kommen in den cc. 1—15 sechs Heilungsgeschichten, sechs (sieben) „singuläre“ Wunder und vier realistische Engelerscheinungen vor.

Was zunächst die Heilungswunder betrifft, so kann man von den drei Lahmenheilungen und der einen Blindenheilung

1) Den Markus hat er erst in Rom kennen gelernt.

aus nicht gegen den primären Charakter der Überlieferung argumentieren. Erstlich können diese Lahmenheilungen sowie die Blindenheilung (Heilung des nicht sowohl blinden als zeitweise geblendeten Paulus) wirklich geschehen sein — suggestive Heilungen dieser Art, nämlich eben von Gelähmten, werden aus allen Zeitaltern berichtet[1] —; will man das aber nicht annehmen, so steht es fest, daß in der Urgemeinde von Anfang an an solche Heilungen geglaubt worden ist, und die Geschichten sind nicht so erzählt, daß man primäre Tradition, d. h. Tradition aus dem Kreise der näher oder ferner Beteiligten, ausschließen müßte. Daß aber Paulus trotz der Steinigung am Leben geblieben ist und in die Stadt zurückkehren konnte, ist nicht als Wunder erzählt, sondern soll als das Werk besonderer göttlicher Bewahrung (ähnlich wie beim Schlangenbiß) aufgefaßt werden. Es bleibt also von den Heilungswundern nur die Erweckung der Tabitha von den Toten durch Petrus übrig. Was hier wirklich passiert ist, ist müßig zu fragen. Wichtig aber ist, daß die Töchter des Philippus dem Papias eine Totenerweckung erzählt haben (Euseb., h. e. III, 39, 9) und daß noch Irenäus II, 31, 2 schreibt: *ὁ κύριος ἤγειρεν [νεκροὺς] καὶ οἱ ἀπόστολοι διὰ προσευχῆς, καὶ ἐν ἀδελφότητι πολλάκις διὰ τὸ ἀναγκαῖον καὶ τῆς κατὰ τόπον ἐκκλησίας πάσης αἰτησαμένης μετὰ νηστείας καὶ λιτανείας πολλῆς ἐπέστρεψεν τὸ πνεῦμα τοῦ τετελευτηκότος καὶ ἐχαρίσθη ὁ ἄνθρωπος ταῖς εὐχαῖς τῶν ἁγίων.* Daß man schon bei Lebzeiten des Petrus von Totenerweckungen durch ihn berichtet hat, ja daß er selbst geglaubt haben mag, eine Tote ins Leben zurückgerufen zu haben, halte ich durchaus für wahrscheinlich. Der Annahme einer primären Tradition — so kraß die Geschichte erzählt ist — ist es aber günstig, daß die Geschichte fest fixiert erscheint und keiner besonderen Tendenz dient. Sie ist nicht

---

1) Es kommt hier noch hinzu, daß jede der drei Lahmenheilungen ihr Besonderes hat. Die erste (in Jerusalem) kann aus dem Rahmen der Geschichte schlechterdings nicht herausgebrochen werden; denn augenscheinlich hat sie den Anstoß für alles Folgende (ja wahrscheinlich auch — s. u. — für die Ausgießung des Geistes) geboten. Die zweite (in Lydda) ist eine Einzelanekdote, von der lediglich die starke Verbreitung des Evangeliums in Lydda und Saron abgeleitet wird. Die dritte (in Lystra) ist die Voraussetzung der unerfindbaren Geschichte von der Apotheose des Barnabas und Paulus.

in Jerusalem passiert, sondern in dem für die urchristliche Geschichte sonst bedeutungslosen Joppe, und ihre günstigen Folgen erstrecken sich auch nur auf Joppe und Umgegend. Von den jerusalemischen Honoratioren hat niemand den Petrus begleitet, und eine bewußte Nachbildung einer evangelischen Totenerweckung liegt auch nicht vor: Petrus hat an der Leiche gebetet und dann die alte Frau, die in der kleinen christgläubigen Gemeinde zu Joppe eine gewisse Rolle gespielt hatte, durch Zuruf ins Leben zurückgeführt. Ich sehe nicht ein, daß Jahrzehnte nötig gewesen seien, um diese Legende zu schaffen; sie mag dem Lukas erzählt worden sein, als er in Cäsarea bei Philippus weilte.

Die „singulären" Wunder anlangend, so bedarf es in bezug auf die beiden plötzlichen Erblindungen (Paulus und Elymas) und den Straftod des Herodes überhaupt keiner Worte. Der Straftod ist einfach religiöse Erzählung; Paulus hat wirklich eine kurze Zeit nicht sehen können, und die Blendung des Elymas durch Paulus, bei der es gewiß nicht so zugegangen ist, wie der Erzähler berichtet, wird irgendeinen geschichtlichen Kern haben, den kein Vorsichtiger anzugeben sich getrauen wird. Denn es läßt sich Verschiedenes vermuten. Es genügt die Tatsache, daß der Magier des Prokonsuls damals das Augenlicht verlor, als Paulus Einfluß auf seinen Gönner und Patron gewann. An einfache Erfindung ist wohl nicht zu denken; warum passiert dem viel schlimmer geschilderten Simon Magus nichts Schlimmes? Diese negative Tatsache scheint mir sehr wichtig; denn wenn Lukas Wunder hätte erfinden wollen, so gab es keine passendere Stelle als hier. Eben darum halte ich den Rekurs auf solche in jener Zeit in Novellen häufigen Züge nicht für angezeigt.

Nachbleiben also nur Himmelfahrt, Pfingstwunder, Erdbeben und die Ananias-Sapphira-Geschichte. Von diesen kann man das „Pfingstwunder" auch sofort streichen. Die zahllosen gelehrten Erörterungen darüber sind wirklich des Papiers nicht wert, auf dem sie gedruckt stehen. Etwas schriftstellerisches Gefühl und Verständnis genügt, um zu erkennen, daß Lukas, der Schriftsteller und Stilist, sich hier die Freiheit genommen hat, das ihm natürlich nach Art und Erscheinungsform wohlbekannte „Zungenreden" großartig auszugestalten. Sekundäre, tertiäre Traditionen hier einzuschalten oder zwei Quellen anzunehmen und dergleichen, dazu liegt gar kein Grund vor. Man

verwundet diese Darstellung bereits, wenn man ihr nachrechnet und sie auf ihre innere Einheit prüft. Auch das „Erdbeben" 4, 31 ist nicht von Belang. Ist doch von einem Erdbeben im strengen Sinn nicht die Rede: *δεηθέντων αὐτῶν ἐσαλεύθη ὁ τόπος, ἐν ᾧ ἦσαν συνηγμένοι, καὶ ἐπλήσθησαν ἅπαντες τοῦ ἁγίου πνεύματος.* Das Erzittern in der Ekstase wird vom Erzähler auch auf den Ort übertragen. Gewiß meint er ein wirkliches Wunder, aber ebenso gewiß ist, daß die Nachricht, solch ein Wunder sei geschehen, sofort und an Ort und Stelle selbst aufkommen konnte.

Anders steht es mit der Ananias-Sapphira-Geschichte und der Himmelfahrt; aber sie sind ganz verschieden.

Die Ananias-Sapphira-Geschichte ist sicher keine „allegorische Fabel" (Pfleiderer) und erweist sich dadurch als zu einer älteren Überlieferung gehörig, daß sie nicht eine allgemeine Gütergemeinschaft in der jerusalemischen Gemeinde, sondern die Opferwilligkeit als eine freiwillige voraussetzt. Auch gehört sie nicht in den Pragmatismus der ApGesch., d. h. sie ist kein notwendiges Glied in dem Fortschritt der Erzählung, sondern sie steht für sich. In der Formgebung ist sie ganz lukanisch, hat aber sprachlich und sachlich singuläre Elemente (*νοσφίζεσθαι, συστέλλειν, διάστημα, συνεφωνήθη ὑμῖν, ψεύσασθαι τὸ ἁγ. πνεῦμα, ψεύσασθαι τῷ θεῷ, οἱ νεώτεροι* [*οἱ νεανίσκοι*]). Ihr Akumen ist das wunderbare Wissen und Vermögen des Petrus (sekundär: die Heiligkeit der Gemeinde, in der jeder Frevel von Gott gerächt wird). Was wirklich geschehen ist, läßt sich wiederum nicht sagen; aber daß in Jerusalem selbst und schon von den Zeitgenossen der plötzliche Tod zweier verdächtiger Gemeindeglieder als ein durch Petrus angekündigtes göttliches Strafgericht aufgefaßt und in Erinnerung an Josua 7 und Levit. 10 stilisiert worden ist, ist nicht unglaublich. Erinnert man sich aber an I Kor. 5, 5, so kann man noch einen Schritt weiter gehen und sehr wohl annehmen, Petrus habe wirklich ein Todesurteil über das Ehepaar ausgesprochen und dieses habe sich verwirklicht (s. Macar. Magn. III, 21. 28). Wie, darüber sind kaum Mutmaßungen erlaubt. Jedenfalls gehört diese Legende nicht zu denen, die erst in einer späteren Generation gebildet werden konnten.

Dagegen ist die leibliche Himmelfahrt ohne Zweifel eine

Erzählung, die sich nicht im Kreise der Elfe gebildet haben kann. Das Material für die Überlieferungsgeschichte der Himmelfahrt habe ich in Hahns Bibliothek der Symbole 3. Aufl. S. 382 ff. zusammengestellt. Im NT kommt sie außer in der ApGesch. nur im unechten Mark.-Schluß und im Zusatz zu Luc. 24, 51 vor. Paulus kennt sie nicht; aber wie nahe die Verdichtung der Vorstellung auf Grund des uralten religiösen Bekenntnisses vom descensus und ascensus unter Erinnerung an die Geschichte des Elias lag (zur „Wolke“ vgl. Mark. 9, 7; 13, 26; 14, 62; Apoc. 11, 12; 14, 14 ff.), braucht nicht nachgewiesen zu werden. Das Interessante ist die Lokalisierung auf dem Ölberg und die Fixierung von 40 Tagen. Die Lokalisierung braucht nicht notwendig in Jerusalem selbst entstanden zu sein; doch ist es überwiegend wahrscheinlich, daß sie dort geschaffen worden ist; denn solche Lokalisierungen pflegen doch am Ort selbst stattzufinden. Daß aber die Urgemeinde die Endgeschichte Jesu sehr bald in ihrem Sinn und zu ihrer Verherrlichung mit lokalen Legenden ausgestaltet hat, darüber kann kein Zweifel sein. Erleichtert wurde diese Legendenbildung dadurch, daß die Apostel nach 12 Jahren Jerusalem verlassen haben und nur noch zeitweise dorthin zurückkehrten. Die Gemeinde stand unter der Leitung des Jakobus, der nicht zu den Zwölfen gehörte. Vielleicht erst nach seinem Tode aber werden die Legenden aufgekommen sein, daß Jesus zuerst ihm erschienen sei, daß die Frauen am leeren Grabe (oder eine Frau) ihn gesehen haben, daß also Erscheinungen in Jerusalem denen in Galiläa vorangegangen seien (die letzteren wurden dann geflissentlich vernachlässigt). Zu der Zeit, als Luk. mit Paulus in Jerusalem war, wurde das schwerlich schon erzählt. Was damals erzählt worden ist, lernen wir aus I Kor. 15, dem echten Markus- und dem Matth.-Ev. Die Zerstreuung der Apostel nach 12 Jahren und die Zerstreuung der jerusalemischen Gemeinde während des großen Kriegs sind die Voraussetzungen gewesen, daß die Legenden über die Erscheinungen des Gekreuzigten in Jerusalem so üppig und tendenziös wuchern konnten. Sie haben sich in der zweiten Generation — vielleicht außerhalb Jerusalems, aber zugunsten Jerusalems, sodann in der sich aufs neue sammelnden Gemeinde Jerusalems — entwickelt.

Aber wie konnte Luk., wenn er einst Zuverlässigeres gehört

hatte, sein besseres Wissen mit einer jüngeren und schlechteren Überlieferung vertauschen? Nun, daß er es konnte, zeigen bereits die beiden Teile seines Werkes, wenn man den Schluß des ersten mit dem Anfang des zweiten vergleicht; denn hier hat er eine sekundäre Tradition mit einer tertiären vertauscht. Warum soll er also nicht schon früher eine primäre für eine sekundäre hingegeben haben? In dem Evangelium weiß er auch von einer Himmelfahrt — Act. 1, 1 ff. sagt er mit dürren Worten, daß er in seinem früheren Werk bis zur Aufnahme Jesu in den Himmel erzählt habe, s. auch Luk. 9, 51 —, aber er deutet sie nur an, er schilderte sie nicht als eine sichtbare, er verlegte sie nicht auf den Ölberg, und er ließ sie nicht erst nach 40 Tagen, sondern am Ostertage erfolgen. Das sind alles Vorzüge gegenüber der Erzählung in der ApGesch., trotzdem alles auch schon legendarisch ist und eine Traditionsbildung voraussetzt, die zu ihrer Entwicklung einige Zeit gebraucht haben muß. Nun aber weiß er es noch besser oder vielmehr noch schlechter: nun ist die Himmelfahrt sichtbar gewesen wie die Himmelfahrt des Elias, nun erfolgte sie auf dem Ölberg, und zwar nach 40 Tagen eines stetigen Verkehrs mit den Jüngern. Wer nicht glauben will, daß Luk. die Tradition des Paulus und Markus mit der, die in seinem Evangelium vorliegt, vertauscht haben kann, der darf auch nicht glauben, daß er diese für die in der ApGesch. vorliegende preisgegeben hat. Und doch ist dies eine Tatsache, wenn man nicht annehmen will, daß die (gewiß nicht intakten) ersten 12 Verse der ApGesch. bis in ihren Kern hinein überarbeitet und umgegossen worden sind. Zu einer so radikalen Annahme liegt aber kein Grund vor. Also bleibt es dabei, dass Luk. zweimal sein besseres Wissen gegen ein schlechteres vertauscht hat.

Aber ist das so auffallend? Hat nicht vielmehr die „Christologie“ ihre eigene Geschichte, und mußte diese nicht stärker wirken als die wirkliche Geschichte? Das Problem, um welches es sich hier handelt, ist geringfügig gegenüber dem Markus-Problem, d. h. gegenüber dem Problem, wie sich in der Urgemeinde schon in den ersten 30 Jahren die legendarischen Überlieferungen von Christus gebildet haben — unter den Augen der Augenzeugen! Die jüngere Legende und die Tendenzlegende ist eben stets wirksamer als das Gedächtnis an die wirkliche Geschichte, und selbst die Erinnerungen von Augenzeugen trans-

formieren und stilisieren sich unter der Herrschaft des „Es mußte geschehen“! Als Lukas geraume Zeit nach der Zerstörung Jerusalems — vielleicht in Asien — sein Evangelium niederschrieb, hat er die Endgeschichte Jesu nach einer Rezension wiedergegeben, die zwar aus Jerusalem kam, aber in wichtigen Stücken mit der johanneischen stimmte. Erst später hat er den Mythus der vierzig Tage und der sichtbaren Himmelfahrt aufgenommen und sich in der ApGesch. zu ihm bekannt. Dieser Mythus gehört zu der nicht geringen Zahl derjenigen, bei denen sich israelitische und hellenische Anschauungen begegneten. Gewiß irren die, welche die Legende von der Himmelfahrt Jesu auf heidenchristlichem Boden und unter Anlehnung an die Mythen von der Apotheose der Heroen und Kaiser entstanden glauben; aber daß dem geborenen Hellenen diese Legende, nachdem sie zu ihm gelangt, besonders willkommen und daher glaubwürdig war, ist nicht verwunderlich. Nun erst hatte für seine Auffassung und sein Verständnis der Dinge die Geschichte des Weltheilandes, dessen Geburt die Engelchöre verherrlicht haben, ihr würdiges Finale! Damit waren alle früheren mehr oder weniger unbefriedigenden „Schlüsse“ beseitigt.

Die Wundergeschichten in den ersten 15 Capp. der ApGesch. enthalten also zwar in der Himmelfahrtsgeschichte eine tertiäre Legende, ja einen Mythus, während Luk. ursprünglich Besseres gewußt und auch im Mark.-Ev. gelesen hat; aber es läßt sich sehr wohl erklären, warum er in diesem Fall sein besseres Wissen mit einem schlechteren vertauscht hat. Die übrigen Wundergeschichten aber, welche in jenen Capp. stehen, können sämtlich, einschließlich der Ananias-Sapphira-Geschichte, der primären Tradition zugerechnet werden, wenn auch die eine und die andere bereits stilisiert erscheint[1]. Bemerkenswert ist es,

1) Von den vier realistischen Engelerscheinungen habe ich bisher noch nicht gehandelt. Die erste (1, 10 f.) ist unerheblich: die beiden „Männer“ bei der Himmelfahrt sind als angeli interpretes fast notwendige Ausstattungsstücke solcher Erzählungen (s. die Engelerscheinungen am Grabe). Die beiden Erzählungen 5, 19 u. 12, 7—11 (der das Gefängnis öffnende Engel) sind augenscheinlich Dubletten (s. darüber unten). Die ältere Form ist hier die, daß Petrus (nicht „die Apostel“) aus dem Gefängnis wunderbar, d. h. durch einen Engel, befreit worden ist (c. 12). Eine „wunderbare“ d. h. ganz unerwartete Befreiung darf man wirklich annehmen; dafür bürgen die Details der Geschichte. Daß jedes Gottes-

daß in bezug auf Jerusalem selbst (abgesehen von der Himmelfahrt) nur die Wunder der Lahmenheilung, des Todes des Ananias und der Sapphira und der Befreiung des Petrus aus dem Gefängnis erzählt werden[1]. Das ist sehr bescheiden und ein gutes Zeugnis für die relative Zuverlässigkeit der jerusalemischen Berichte; es läßt sich zudem aber auch fast in bezug auf sämtliche in der ApGesch. erzählte Wunder sagen, daß sie, gemessen an den Wundern der Acta Pauli, der Acta Johannis und der späteren Apostelakten, kaum als Wunder erscheinen. Die Wunder der Wirstücke sind fast alle Wunder in der ersten Potenz; die Wunder in c. 1—15 sind zum Teil auch solche, zum Teil aber Wunder in der zweiten Potenz. Die Wunder der sog. apokryphen Apostelgeschichten sind Wunder in der zweiten und dritten Potenz. Unter Wunder in der dritten Potenz sind die albernen Mirakel zu verstehen, die schlechterdings kein Körnchen von Wirklichkeit besitzen, sondern vom Boden aus erlogen sind oder sich als einfache Übertragung altbeliebter Wundergeschichten und Mythen darstellen. Die Kritiker der Apostelgeschichte kennen in der Regel diesen ungeheuren Komplex fabelhafter Erzählungen nicht hinreichend. Kennten sie ihn, so würden sie von den Wundererzählungen der Apostelgeschichte nicht viel Aufhebens machen.

Die oben gemachte Beobachtung, daß in bezug auf Jerusalem nur drei Wunder erzählt sind, legt die Frage nahe, wie sich die Überlieferungen in der Apostelgeschichte überhaupt gruppenweise verteilen. Von hier aus kann man vielleicht der Lösung der Rätsel, welche das Buch aufgibt, näher kommen. Der nächste Abschnitt ist dieser Frage gewidmet.

---

kind, speziell aber Petrus (12, 15), seinen fürsorgenden Engel habe, war die allgemeine Meinung. Damit war der Modus der Befreiung von selbst gegeben, und wenn wir auch nicht annehmen, daß Petrus selbst so erzählt hat, wie wir im 12. Cap. lesen, so können doch schon seine Freunde so berichtet haben. Das Sprechen des Engels zu Philippus endlich (8, 26) ist als „Wunder" unerheblich.

1) Die übrigen Wunder haben sich in Damaskus, Lydda, Joppe, auf Cypern und in Lystra zugetragen.

Fünftes Capitel: Die Quellen und ihr Wert.

Ist Lukas, der Arzt, der Verfasser der Apostelgeschichte, so erledigt sich die Quellenfrage für die ganze zweite Hälfte des Buches einfach und schnell. In bezug auf einen beträchtlichen Teil von ihr hat er als Augenzeuge geschrieben, in bezug auf die anderen Partien auf Grund von Erzählungen mitwirkender Augenzeugen. Für die Vorgänge auf der 2. und 3. Missionsreise kommen Timotheus, die Macedonier Gajus und Aristarch (s. 19, 29; 20, 4; 27, 2) in erster Linie in Betracht (s. o. S. 122 f.). Was die Erzählungen der letzten Vorgänge in Jerusalem und Cäsarea (c. 21—26) betrifft, so können wir eine bestimmte Person nicht nennen, denen er sie verdankt; aber Lukas war ja Begleiter des Paulus auf der langen Seereise von Cäsarea nach Rom, die diesen Vorgängen unmittelbar gefolgt ist. Schriftliche Quellen sind für die zweite Hälfte des Buches (von c. 16, 6 an) an sich unwahrscheinlich und nirgends indiziert[1]. Daß aber die Berichte, die dem Verf. für diesen Teil zu Gebote standen, sich durch ihren nüchternen Charakter bestimmt von den Quellen für die erste Hälfte des Buches unterscheiden, ist oben S. 117 f. gezeigt worden[2].

Was die erste Hälfte betrifft, so schlägt jeder Versuch fehl, auf Grund des Lexikons und des Stils Quellen sicher auszuscheiden. Eine bis ins einzelnste gehende Untersuchung hat mich belehrt, daß alles hier so „lukanisch“ ist, daß auf dem Wege sprachlicher Untersuchungen nichts Gewisses zu gewinnen ist. Zwar unterscheidet sich der Stil der ersten Hälfte in einigen deutlich faßbaren Merkmalen von dem der zweiten (s. „Lukas der Arzt“ S. 76 ff.); aber nicht nur ist die Übereinstimmung viel

1) Ob sie aus den „Unstimmigkeiten“ zu folgern sind, darüber s. u.

2) Lokalkolorit zeigen in der zweiten Hälfte nur die in Ephesus spielenden Erzählungen und die Seereise.

größer als die Verschiedenheit, sondern das Problem, welches hier besteht, ist auch nur ein Teil des Problems, welches zwischen dem Evangelium und der Apostelgeschichte obwaltet. Lukas ist Stilkünstler gewesen und hat seinen Stil je nach dem Inhalt seiner Erzählungen und ihrem geographischen Ort modifiziert (s. a. a. O. S. 74 f.), das ist eine ganz sichere Beobachtung; also ist aus den Stilverschiedenheiten nicht notwendig auf Quellen zu schließen. Quellen können ihnen natürlich zugrunde liegen — im Evangelium hätte man vielleicht durch Stilkritik auf eine Quelle wie Markus und eine andere wie Q kommen können, auch wenn man Markus und Matth. nicht besäße (s. meine Untersuchungen über die Quelle Q, 1907) —; aber in der ApGesch. kann der Nachweis auf Grund sprachlicher Untersuchungen nirgendwo erbracht werden.

Die methodische Forschung in bezug auf die erste Hälfte des Buches muß gegenüber diesem negativen Ergebnis an anderen Punkten einsetzen — bei den Schauplätzen und bei den Personen, von denen erzählt ist. Alle Tradition ist in der Geschichte an diese Größen gebunden: sie ist entweder lokale oder personale Tradition oder beides zusammen. Auf Tradition aber war Lukas angewiesen; denn der Schauplatz, auf welchem sich die Urgeschichte der Kirche abgespielt hat, lag ihm, dem Hellenen, sowohl örtlich wie zeitlich, wie der Natur und dem Geiste nach fern. Aber andererseits ist es von hoher Wichtigkeit, daß er — wenn wahrscheinlich auch nur flüchtig — in Palästina gewesen ist, daß er die Gemeinden von Jerusalem, Cäsarea und einige Kirchen der östlichen Küste des Mittelmeers kennen gelernt, daß er neben Paulus mit dem Jerusalemiten Silas nnd in Rom auch mit dem Jerusalemiten Markus zusammen gearbeitet, daß er sich sogar mit Jakobus, dem Bruder des Herrn, persönlich berührt und in dem Hause des Evangelisten Philippus gewohnt hat (s. o. S. 122 f.)[1]. Das sind gewiß Verbindungen genug,

1) Seine Berührung bzw. sein Zusammenarbeiten mit den hellenischen Mitarbeitern des Paulus gehört nicht hierher. Die Nichterwähnung des Titus in der ApGesch. wäre nur dann ein Problem, wenn Titus ein ständiger und für die Tätigkeit des Paulus charakteristischer Gehilfe des Apostels gewesen wäre wie Timotheus und zeitweilig Silas. Aber aller Wahrscheinlichkeit nach war er so selbständig wie Lukas selbst und stellte sich nur zeitweilig dem Apostel zur Disposition. Er steckt übrigens

um die Stoffbeschaffung für c. 1—16, 5 der ApGesch. zu erklären, und es liegt auf der Hand, daß man sich zunächst an sie bei der kritischen Untersuchuug zu halten hat. Ob sie ausreichen bzw. ob nicht doch andere Quellen gesucht werden müssen, ist eine weitere Frage.

Blicken wir zunächst auf die Schauplätze, so ergibt sich folgender Tatbestand:

C. 1—8, 1 Jerusalem.

C. 8, 1. 4 *αἱ χῶραι τῆς Ἰουδαίας καὶ Σαμαρίας.*

C. 8, 5—25 Samaria und Jerusalem.

C. 8, 26—40 Die philistäische Küste (Azotus und Cäsarea; Ausgangspunkt Jerusalem: 8, 26).

C. 9, 1—30 Damaskus und Jerusalem.

C. 9, 32—11, 18 Die philistäische Küste (Lydda, Joppe, Cäsarea) und Jerusalem.

C. 9, 32 Summarischer Bericht über die Kirche von ganz Judäa, Galiläa und Samaria.

C. 11, 19—30; 12, 25 Antiochia und Jerusalem.

C. 12, 1—24 Jerusalem (und Cäsarea).

C. 13, 1—14, 28 Antiochien und die von dort unternommene Mission in dem südöstlichen und mittleren Kleinasien.

C. 15, 1—15, 35 Antiochien und Jerusalem; 15, 36—16, 5 neue Reise zu den syrischen und cilicischen Gemeinden und in das südöstliche Kleinasien (als Übergang zum Folgenden).

Der Überblick scheint zu lehren, daß wir es, mit Ausnahme von c. 13, 1—14, 28 (der Abschnitt ist durch „Antiochia" ein- und ausgeleitet), in c. 1, 1—15, 35 durchweg mit jerusalemischen Traditionen zu tun haben; denn auch wo die Erzählung auf anderen Schauplätzen spielt, bleibt Jerusalem der Ort, von welchem sie ausgeht und in den sie mehr-

---

wohl in den Worten „*καί τινας ἄλλους*" in Act. 15, 2 und vielleicht auch in 15, 35 (*μετὰ καὶ ἑτέρων πολλῶν*). Durch die Erwähnung der *ἄλλοι* hat Lukas sein Gewissen als genauer Berichterstatter salviert und deutlich genug zu erkennen gegeben, daß er nichts unterschlagen wolle, daß er sich aber auf die Erwähnung des Paulus und Barnabas beschränken dürfe als der Hauptpersonen. Dazu zeigt Gal. 2, 1 (*μετὰ Βαρν., συμπαραλαβὼν καὶ Τίτον*) und Gal. 2, 9 (wo Titus fehlt), daß die Übrigen wirklich nur Nebenpersonen waren. Das Verfahren des Lukas ist also völlig gerechtfertigt.

fach wieder mündet. Das Ergebnis wäre also sehr einfach so zu formulieren: die Apostelgeschichte bietet in ihrer ersten Hälfte, mit Ausnahme von c. 13 u. 14, lediglich jerusalemische Traditionen.

Allein so einfach ist der Tatbestand nicht. Fordert doch schon das „eingesprengte“ Stück mit seinem offenkundig antiochenischen Horizont eine Untersuchung, ob nicht auch bereits vorher antiochenische Tradition zu erkennen ist, und in bezug auf c. 15 steht es so, daß die Erzählung von Antiochien ausgeht (v. 1 f.) und dorthin zurückkehrt (v. 30—35). Die genaue Untersuchung zeigt hier, daß c. 15 so gut ein antiochenisches Stück ist wie der Abschnitt c. 13 u. 14; denn beide sind ganz parallel angelegt: die Erzähluug beginnt in Antiochien, geht dann zu anderen Schauplätzen über und kehrt wieder nach Antiochien zurück. Also c. 13, 1 — 15, 35 ist antiochenische Tradition, weil der Hauptschauplatz Antiochien ist. Dazu passen vortrefflich die genauen Angaben über antiochenische Propheten und Lehrer in 13, 1 und die Details in 15, 1. 2 u. 15, 30—35. Man hat nun gemeint, mit c. 13, 1 beginne ein ganz neues Stück, weil der Abschnitt mit den Worten eröffnet wird: *ἦσαν δὲ ἐν Ἀντιοχείᾳ κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν προφῆται καὶ διδάσκαλοι.* Allein „*Ἀντιόχεια*“ ausdrücklich zu nennen (statt nach 12, 25 einfach „daselbst“ zu sagen), war geboten, weil schon in 12, 25 der Stadtname zu *ὑπέστρεψαν* ergänzt werden mußte und somit dem Gedächtnis zuviel zugemutet worden wäre, wenn auch hier wieder die Stadt nicht genannt wäre. *Κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν* aber heißt es — nicht, um mitzuteilen, daß es in Antiochien eine Gemeinde gegeben habe, sondern um die zu nennenden Propheten als einheimische von den jerusalemischen Propheten, die nach Antiochien gekommen waren (11, 27 ff.) zu unterscheiden. Cap. 13, 1 ff. hat also sowohl 12, 25 als 11, 27 bis 30 zur notwendigen Voraussetzung. Nun gewahrt man aber auch sofort, daß dieser Abschnitt, der zwar in eine Reise des Barnabas und Paulus nach Judäa und Jerusalem mündet, doch vom Standpunkt Antiochiens aus entworfen ist, auch wenn man die D-Lesart *συνεστραμμένων ἡμῶν* nicht für ursprünglich hält (sie markiert richtig, daß hier nicht jerusalemische, sondern antiochenische Tradition vorliegt); denn nach Antiochien kommen die jerusalemischen Propheten, und die Apostel gehen von Anti-

ochien aus und kehren dahin zurück (während die Rückkehr der jerusalemischen Propheten nicht berichtet wird). Es ist also genau dieselbe Einrahmung hier zu konstatieren wie in 13, 1 f. u. 14, 26 f. und 15, 1 ff. u. 15, 30—35. Also ist alles von 11, 27—15, 35 antiochenische Tradition mit Ausnahme von 12, 1 bis 24, welches jerusalemische Stück sich nunmehr als eingesprengtes darstellt.

Aber die vom Standpunkt Antiochiens entworfenen Stücke beginnen nicht erst mit 11, 27; vielmehr, wie längst erkannt ist, hat 11, 27 ff. den wichtigen, ja zentralen Abschnitt 11, 19—26 zu seiner Voraussetzung und bildet mit ihm eine Einheit. In diesem Abschnitt zielt die rasch fortschreitende Erzählung von Anfang an auf Antiochien und bringt in bewunderungswürdiger Kürze eine Fülle von Tatsachen (Predigt an die Heiden; Gründung und rasches Wachstum der Gemeinde; Sendung des Barnabas aus Jerusalem nach Antiochien; Zustimmung des Barnabas zur Heidenmission und Anteil an ihr; Heranziehung des Paulus aus Tarsus nach Antiochien durch Barnabas; gemeinsames Missionswirken beider während eines ganzen Jahres in der Stadt; Aufkommen des Christennamens daselbst). Diese Tatsachen an sich, vor allem die Mitteilung über den Ursprung des Christennamens, lassen darüber keinen Zweifel, daß hier antiochenische Tradition vorliegt, auch wenn 11, 19—26 nicht so eng mit dem Folgenden verbunden wäre, wie es der Fall ist. Auch das ist nicht vergessen, daß es ausschließlich einige cyprische und cyrenäische Christen waren, welche die direkte Heidenpredigt — und zwar zunächst nur in Antiochien; denn das wird ausdrücklich hervorgehoben — zuerst gewagt haben.

Daß ihre Namen nicht genannt sind, während doch nachher die antiochenischen Propheten und Lehrer mit Namen aufgeführt werden, kann nicht darin seinen Grund haben, daß ihr Erfolg ein numerisch geringer war — denn 11, 21 wird das Gegenteil gesagt —, sondern nur darin, daß sie keine berufsmäßigen Propheten oder Lehrer waren.

Aber diese cyprischen und cyrenäischen Christen, die in Antiochien missioniert und die Heidenmission begründet haben, werden 11, 19 f. als Glieder einer bereits bekannten Gruppe eingeführt, nämlich als zugehörig zu den Christen, die sich aus Jerusalem infolge der Stephanus-Episode geflüchtet hatten. Durch

die Worte: *οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες ἀπὸ τῆς θλίψεως τῆς γενομένης ἐπὶ Στεφάνῳ,* werden sie eingeführt. Die Erzählung greift damit um 146 Verse zurück und knüpft unmittelbar an 8, 1. 4 an, als läge nichts dazwischen (s. das Stichwort *διεσπάρησαν* in 8, 1 und *οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες* in 8, 4). Also gehört 8, 1. 4 zur antiochenischen Erzählungsgruppe; wieviel muß dann noch aus dem Vorhergehenden hinzugenommen werden?

Um diese Frage zu beantworten, muß man offenbar bei 6, 1 ff. einsetzen; denn alles was vorher liegt, ist ganz andersartig und rein jerusalemisch. Auch hebt sich, wie wir später noch deutlicher sehen werden, 6 1 ff. in der Art und Genauigkeit der Erzählung stark von c. 1—5 ab.

C. 6, 1—6 erzählt die Auswahl der sieben Armenpfleger aus Anlaß eines in der Gemeinde bestehenden Gegensatzes von Hellenisten und Hebräern. Unter den Sieben wird Stephanus sofort stark hervorgehoben (*ἀνὴρ πλήρης πίστεως καὶ πνεύματος ἁγίου*, bzw. *πλήρης χάριτος καὶ δυνάμεως ἐποίει τέρατα καὶ σημεῖα μεγάλα ἐν τῷ λαῷ*, bzw. *ἡ σοφία καὶ τὸ πνεῦμα ᾧ ἐλάλει,* man vgl. die Charakteristik des Barnabas in 11, 24: *ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ πλήρης πνεύματος ἁγίου καὶ πίστεως*), alle übrigen werden bloß genannt mit Ausnahme des einen Zusatzes bei Nikolaus „*προσήλυτος Ἀντιοχεύς*“ (6, 5). Die beiden Züge, daß nur der Antiochener seiner Herkunft nach bezeichnet wird und daß die Hellenisten mit ihrem Gegensatz zu den Hebräern überhaupt erwähnt werden — hier ist offenbar eine Art Vorstufe zu den *Ἕλληνες* in 11, 20 — machen es bereits wahrscheinlich, daß 6, 1—6 zu 11, 19 ff. gehört. Aber die Abschnitte sind noch stärker verklammert. Notwendig muß man nämlich die Frage aufwerfen, warum die Wahl der sieben Armenpfleger, die sich so bestimmt von den Erzählungen in c. 1—5 abhebt, überhaupt erzählt ist. Achtet man auf die Folgen, so erkennt man, daß nicht weniger als drei Linien irgendwie von jener Wahl ausgehen: (1) die Disputationen des Stephanus mit den hellenistischen Juden und nun alles Folgende bis zur Missionspredigt der durch die Stephanus-Verfolgung Zerstreuten in Antiochien, (2) die Missionswirksamkeit des Philippus in Samarien usw., (3) der Verfolgungseifer des Paulus und seine Bekehrung auf dem Wege nach Damaskus. Aber nur die erste Linie ist wirklich organisch mit der Wahl der Sieben verknüpft; die beiden anderen haben diese

Wahl als Voraussetzung innerlich nicht nötig und haben speziell mit dem Unterschied der Hebräer und Hellenisten gar nichts zu tun. Dagegen ist der Zusammenhang in der folgenden Reihe ein ganz straffer:

(1) Hebräer und Hellenisten geraten unter sich in Spannung;

(2) Um diese Spannung zu beseitigen, werden sieben Hellenisten gewählt als Armenpfleger;

(3) Einer von ihnen, Stephanus, streitet mit den strenggläubigen Hellenisten und wird beschuldigt, Lästerungen gegen „den hl. Ort“ und das Gesetz ausgestoßen und die Zerstörung des Tempels und die Abschaffung der ἔϑη des Moses verkündigt zu haben;

(4) Es erhebt sich eine Verfolgung, Stephanus wird getötet und die jerusalemischen Christen (außer den Aposteln — also auch nicht alle jerusalemischen Christen, sondern höchst wahrscheinlich die hellenistischen) müssen Jerusalem verlassen;

(5) Sie zerstreuen sich zunächst in Judäa und Samarien und predigen dort, wandern aber missionierend auch weiter nach Phönizien, Cypern und Antiochien, und einige cyprische und cyrenäische Männer unter ihnen predigen in Antiochien den Griechen das Evangelium.

Offenbar ist das eine Erzählung, die von vornherein Antiochien und die Predigt bei den Hellenen zu ihrer Spitze hat und eben deshalb von der Spannung in Jerusalem selbst zwischen Hebräern und Hellenisten ausgeht. Aber auch formell läßt sich das nachweisen; denn nicht nur wird in der Philippuserzählung nicht ausdrücklich Gewicht darauf gelegt, daß die Samaritaner eine andere Konfession haben als die Juden, sondern diese Erzählung gibt sich auch ganz deutlich als eine Digression. In 8, 4 nämlich macht Lukas bereits einen Ansatz, das zu erzählen, was 11, 19 folgt. Er beginnt mit den Worten: *οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες διῆλϑον,* d. h. mit denselben Worten, mit denen er 11, 19 beginnt. Aber anstatt fortzufahren: (*διῆλϑον*) *ἕως Φοινίκης καὶ Κύπρου καὶ Ἀντιοχείας,* beschränkt er sich, ohne Länder zu nennen, auf die ganz allgemeine Phrase: (*διῆλϑον*) *εὐαγγελιζόμενοι τὸν λόγον,* um dann auf Philippus überzugehen, andere Digressionen daran zu heften und erst 11, 19 den Faden wieder aufzunehmen. Es ist also alles, was zwischen 8, 4 und

11, 19 liegt, Digression, und somit ist 6, 1—8 und 11, 19—15, 35 (mit Ausnahme von 12, 1—24) ein großes einheitliches Stück, welches sich scharf von dem Übrigen abhebt: es ist antiochenische Tradition, als solche durch den *Νικόλαος προσήλυτος Ἀντιοχεύς* von vornherein gekennzeichnet, durch die auf Antiochien gerichtete Spitze charakterisiert und durch den unauflöslichen Zusammenhang mit den folgenden unstreitig antiochenischen Stücken sicher bestätigt. Angesichts der wörtlichen Übereinstimmung von 8, 4 u. 11, 19 muß sogar die Frage aufgeworfen werden, ob hier nicht eine schriftliche Quelle zugrunde liegt. Das Argument ist stark, aber doch für sich allein noch nicht schlagend; Lukas kann auch seine eigenen Worte wiederholt haben.

Allein es gibt noch eine Erwägung, die es wahrscheinlich macht, daß hier eine schriftliche Quelle zugrunde liegt. In c. 6, 13 werden die Zeugen, welche dem Stephanus Lästerungen gegen den Tempel und das Gesetz vorwerfen, als falsche Zeugen bezeichnet, und dann folgt die lange Stephanusrede; sie bricht aber nicht nur vorzeitig ab, sondern sie zeigt auch deutliche Überarbeitung, läßt eine abschätzige Meinung über den Tempel gerade noch erkennen, während sie in bezug auf das Gesetz ganz unklar ist. Man vermutet daher nicht zu kühn, wenn man annimmt, daß hier eine Vorlage zugrunde liegt, in der die Vorwürfe in bezug auf den Tempel und das Gesetz (s. den Prozeß Christi) nicht als falsche Vorwürfe bezeichnet waren und in der die Stephanusrede (in bezug auf das Gesetz) schärfer lautete und auch am Schluß die Nachweisung enthielt: *Ἰησοῦς καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθη ἃ παρέδωκεν Μωϋσῆς.* Es entspricht nur Lukas' Pietät gegen das AT und die Frömmigkeit der alten Religion — eben weil er sie innerlich nicht kannte —, daß er hier Abmilderungen vorgenommen hat. Dann aber ist es wahrscheinlich, daß er für 6, 1—8, 4 u. 11, 19 — 15, 35 (von 12, 1—24 ist in diesem Zusammenhang abzusehen), eine schriftliche Quelle besessen hat. Die Einheitlichkeit dieser Quelle ist freilich nicht sicher zu beweisen, aber in Erwägung der Zielstrebigkeit der Abschnitte 6, 1—8, 4 u. 11, 19—30 in bezug auf Antiochien und der antiochenischen Umrahmung sowohl von 13 u. 14 als auch von 15, 1—35 immerhin wahrscheinlich. Man kann auch darauf hinweisen, daß in

der ersten Hälfte der ApGesch. nur in diesen antiochenischen Abschnitten (und in c. 9, mit welchem Capitel es eine besondere Bewandnis hat) die Christen *οἱ μαθηταί* heißen, daß nur 6, 2 sich für die Apostel der Ausdruck *οἱ δώδεκα* findet, und daß solche detaillierte Nachrichten wie 6, 5; 6, 9; 11, 19. 20; 13, 1 sonst in der ersten Hälfte des Buches fast beispiellos sind.

Ist nun alles Übrige in der ersten Hälfte des Buches, nämlich c. 1—5; 8, 5—11, 18; 12, 1—24, wirklich jerusalemische Tradition und auch einheitlich? Jerusalemisch ist in der Tat der ganze Inhalt von c. 1—5, und man darf auch sagen, daß alles Übrige jerusalemisch umrahmt ist; aber zwei Beobachtungen verlangen noch eine Prüfung. Erstlich das über Paulus c. 9, 1—28[1] Erzählte (wozu auch 7, 58b; 8, 1a. 3 gehört) ist zwar auch jerusalemisch umrahmt, erweist sich aber schon durch die Parallelberichte 22, 3—16 u. 26, 9—18 als ein Traditionsstück besonderer Art und muß auch um seines Inhalts willen, für den Lukas den Paulus selbst zum Gewährsmann haben konnte, besonders gestellt werden. Es fällt auch aus der übrigen Erzählung heraus. Zweitens sind zwar die Philippus-Geschichten, trotz ihres außer-jerusalemischen Schauplatzes, an Jerusalem orientiert und ebenso die Berichte über die Mission des Petrus in Palästina; aber daneben tritt noch eine Stadt bedeutungsvoll hervor, nämlich Cäsarea. Zunächst heißt es am Schluß der Philippus-Geschichten: *Φίλιππος εὑρέθη εἰς Ἄζωτον, καὶ διερχόμενος εὐηγγελίζετο τὰς πόλεις πάσας ἕως τοῦ ἐλθεῖν αὐτὸν εἰς Καισαρίαν* (8, 40). Es wird also ausdrücklich vermerkt, daß Philippus seinen dauernden Wohnsitz in Cäsarea nahm, womit 21, 8. 9 vorbereitet wird. Sodann spielt das vor c. 11, 19 ff. wichtigste Ereignis, die Bekehrung des Hauptmanns, in Cäsarea; weiter wird ausdrücklich, aber scheinbar überflüssig, vermerkt, daß die Brüder, welche den Paulus aus Jerusalem nach Tarsus begleiteten, mit ihm nach Cäsarea gingen (9, 30), und endlich wird — innerhalb der Ökonomie des Buches eine befremdende Zugabe! — der Straftod des Herodes in Cäsarea berichtet (12, 19 ff.). Man wird daher die Abschnitte 8, 5—40; 9, 29—11, 18; 12, 1—24 als cäsareensische bzw. als jerusalemisch-cäsareensische Tradition bezeichnen müssen. Somit zerfällt dem Schauplatze

---

1) Die Grenze ist hier unsicher.

hatte, sein besseres Wissen mit einer jüngeren und schlechteren Überlieferung vertauschen? Nun, daß er es konnte, zeigen bereits die beiden Teile seines Werkes, wenn man den Schluß des ersten mit dem Anfang des zweiten vergleicht; denn hier hat er eine sekundäre Tradition mit einer tertiären vertauscht. Warum soll er also nicht schon früher eine primäre für eine sekundäre hingegeben haben? In dem Evangelium weiß er auch von einer Himmelfahrt — Act. 1, 1 ff. sagt er mit dürren Worten, daß er in seinem früheren Werk bis zur Aufnahme Jesu in den Himmel erzählt habe, s. auch Luk. 9, 51 —, aber er deutet sie nur an, er schilderte sie nicht als eine sichtbare, er verlegte sie nicht auf den Ölberg, und er ließ sie nicht erst nach 40 Tagen, sondern am Ostertage erfolgen. Das sind alles Vorzüge gegenüber der Erzählung in der ApGesch., trotzdem alles auch schon legendarisch ist und eine Traditionsbildung voraussetzt, die zu ihrer Entwicklung einige Zeit gebraucht haben muß. Nun aber weiß er es noch besser oder vielmehr noch schlechter: nun ist die Himmelfahrt sichtbar gewesen wie die Himmelfahrt des Elias, nun erfolgte sie auf dem Ölberg, und zwar nach 40 Tagen eines stetigen Verkehrs mit den Jüngern. Wer nicht glauben will, daß Luk. die Tradition des Paulus und Markus mit der, die in seinem Evangelium vorliegt, vertauscht haben kann, der darf auch nicht glauben, daß er diese für die in der ApGesch. vorliegende preisgegeben hat. Und doch ist dies eine Tatsache, wenn man nicht annehmen will, daß die (gewiß nicht intakten) ersten 12 Verse der ApGesch. bis in ihren Kern hinein überarbeitet und umgegossen worden sind. Zu einer so radikalen Annahme liegt aber kein Grund vor. Also bleibt es dabei, dass Luk. zweimal sein besseres Wissen gegen ein schlechteres vertauscht hat.

Aber ist das so auffallend? Hat nicht vielmehr die „Christologie" ihre eigene Geschichte, und mußte diese nicht stärker wirken als die wirkliche Geschichte? Das Problem, um welches es sich hier handelt, ist geringfügig gegenüber dem Markus-Problem, d. h. gegenüber dem Problem, wie sich in der Urgemeinde schon in den ersten 30 Jahren die legendarischen Überlieferungen von Christus gebildet haben — unter den Augen der Augenzeugen! Die jüngere Legende und die Tendenzlegende ist eben stets wirksamer als das Gedächtnis an die wirkliche Geschichte, und selbst die Erinnerungen von Augenzeugen trans-

formieren und stilisieren sich unter der Herrschaft des „Es mußte geschehen“! Als Lukas geraume Zeit nach der Zerstörung Jerusalems — vielleicht in Asien — sein Evangelium niederschrieb, hat er die Endgeschichte Jesu nach einer Rezension wiedergegeben, die zwar aus Jerusalem kam, aber in wichtigen Stücken mit der johanneischen stimmte. Erst später hat er den Mythus der vierzig Tage und der sichtbaren Himmelfahrt aufgenommen und sich in der ApGesch. zu ihm bekannt. Dieser Mythus gehört zu der nicht geringen Zahl derjenigen, bei denen sich israelitische und hellenische Anschauungen begegneten. Gewiß irren die, welche die Legende von der Himmelfahrt Jesu auf heidenchristlichem Boden und unter Anlehnung an die Mythen von der Apotheose der Heroen und Kaiser entstanden glauben; aber daß dem geborenen Hellenen diese Legende, nachdem sie zu ihm gelangt, besonders willkommen und daher glaubwürdig war, ist nicht verwunderlich. Nun erst hatte für seine Auffassung und sein Verständnis der Dinge die Geschichte des Weltheilandes, dessen Geburt die Engelchöre verherrlicht haben, ihr würdiges Finale! Damit waren alle früheren mehr oder weniger unbefriedigenden „Schlüsse“ beseitigt.

Die Wundergeschichten in den ersten 15 Capp. der ApGesch. enthalten also zwar in der Himmelfahrtsgeschichte eine tertiäre Legende, ja einen Mythus, während Luk. ursprünglich Besseres gewußt und auch im Mark.-Ev. gelesen hat; aber es läßt sich sehr wohl erklären, warum er in diesem Fall sein besseres Wissen mit einem schlechteren vertauscht hat. Die übrigen Wundergeschichten aber, welche in jenen Capp. stehen, können sämtlich, einschließlich der Ananias-Sapphira-Geschichte, der primären Tradition zugerechnet werden, wenn auch die eine und die andere bereits stilisiert erscheint[1]. Bemerkenswert ist es,

1) Von den vier realistischen Engelerscheinungen habe ich bisher noch nicht gehandelt. Die erste (1, 10 f.) ist unerheblich: die beiden „Männer“ bei der Himmelfahrt sind als angeli interpretes fast notwendige Ausstattungsstücke solcher Erzählungen (s. die Engelerscheinungen am Grabe). Die beiden Erzählungen 5, 19 u. 12, 7—11 (der das Gefängnis öffnende Engel) sind augenscheinlich Dubletten (s. darüber unten). Die ältere Form ist hier die, daß Petrus (nicht „die Apostel“) aus dem Gefängnis wunderbar, d. h. durch einen Engel, befreit worden ist (c. 12). Eine „wunderbare“ d. h. ganz unerwartete Befreiung darf man wirklich annehmen; dafür bürgen die Details der Geschichte. Daß jedes Gottes-

daß in bezug auf Jerusalem selbst (abgesehen von der Himmelfahrt) nur die Wunder der Lahmenheilung, des Todes des Ananias und der Sapphira und der Befreiung des Petrus aus dem Gefängnis erzählt werden[1]. Das ist sehr bescheiden und ein gutes Zeugnis für die relative Zuverlässigkeit der jerusalemischen Berichte; es läßt sich zudem aber auch fast in bezug auf sämtliche in der ApGesch. erzählte Wunder sagen, daß sie, gemessen an den Wundern der Acta Pauli, der Acta Johannis und der späteren Apostelakten, kaum als Wunder erscheinen. Die Wunder der Wirstücke sind fast alle Wunder in der ersten Potenz; die Wunder in c. 1—15 sind zum Teil auch solche, zum Teil aber Wunder in der zweiten Potenz. Die Wunder der sog. apokryphen Apostelgeschichten sind Wunder in der zweiten und dritten Potenz. Unter Wunder in der dritten Potenz sind die albernen Mirakel zu verstehen, die schlechterdings kein Körnchen von Wirklichkeit besitzen, sondern vom Boden aus erlogen sind oder sich als einfache Übertragung altbeliebter Wundergeschichten und Mythen darstellen. Die Kritiker der Apostelgeschichte kennen in der Regel diesen ungeheuren Komplex fabelhafter Erzählungen nicht hinreichend. Kennten sie ihn, so würden sie von den Wundererzählungen der Apostelgeschichte nicht viel Aufhebens machen.

Die oben gemachte Beobachtung, daß in bezug auf Jerusalem nur drei Wunder erzählt sind, legt die Frage nahe, wie sich die Überlieferungen in der Apostelgeschichte überhaupt gruppenweise verteilen. Von hier aus kann man vielleicht der Lösung der Rätsel, welche das Buch aufgibt, näher kommen. Der nächste Abschnitt ist dieser Frage gewidmet.

---

kind, speziell aber Petrus (12, 15), seinen fürsorgenden Engel habe, war die allgemeine Meinung. Damit war der Modus der Befreiung von selbst gegeben, und wenn wir auch nicht annehmen, daß Petrus selbst so erzählt hat, wie wir im 12. Cap. lesen, so können doch schon seine Freunde so berichtet haben. Das Sprechen des Engels zu Philippus endlich (8, 26) ist als „Wunder" unerheblich.

1) Die übrigen Wunder haben sich in Damaskus, Lydda, Joppe, auf Cypern und in Lystra zugetragen.

Fünftes Capitel: Die Quellen und ihr Wert.

Ist Lukas, der Arzt, der Verfasser der Apostelgeschichte, so erledigt sich die Quellenfrage für die ganze zweite Hälfte des Buches einfach und schnell. In bezug auf einen beträchtlichen Teil von ihr hat er als Augenzeuge geschrieben, in bezug auf die anderen Partien auf Grund von Erzählungen mitwirkender Augenzeugen. Für die Vorgänge auf der 2. und 3. Missionsreise kommen Timotheus, die Macedonier Gajus und Aristarch (s. 19, 29; 20, 4; 27, 2) in erster Linie in Betracht (s. o. S. 122 f.). Was die Erzählungen der letzten Vorgänge in Jerusalem und Cäsarea (c. 21—26) betrifft, so können wir eine bestimmte Person nicht nennen, denen er sie verdankt; aber Lukas war ja Begleiter des Paulus auf der langen Seereise von Cäsarea nach Rom, die diesen Vorgängen unmittelbar gefolgt ist. Schriftliche Quellen sind für die zweite Hälfte des Buches (von c. 16, 6 an) an sich unwahrscheinlich und nirgends indiziert[1]. Daß aber die Berichte, die dem Verf. für diesen Teil zu Gebote standen, sich durch ihren nüchternen Charakter bestimmt von den Quellen für die erste Hälfte des Buches unterscheiden, ist oben S. 117 f. gezeigt worden[2].

Was die erste Hälfte betrifft, so schlägt jeder Versuch fehl, auf Grund des Lexikons und des Stils Quellen sicher auszuscheiden. Eine bis ins einzelnste gehende Untersuchung hat mich belehrt, daß alles hier so „lukanisch" ist, daß auf dem Wege sprachlicher Untersuchungen nichts Gewisses zu gewinnen ist. Zwar unterscheidet sich der Stil der ersten Hälfte in einigen deutlich faßbaren Merkmalen von dem der zweiten (s. „Lukas der Arzt" S. 76 ff.); aber nicht nur ist die Übereinstimmung viel

1) Ob sie aus den „Unstimmigkeiten" zu folgern sind, darüber s. u.

2) Lokalkolorit zeigen in der zweiten Hälfte nur die in Ephesus spielenden Erzählungen und die Seereise.

größer als die Verschiedenheit, sondern das Problem, welches hier besteht, ist auch nur ein Teil des Problems, welches zwischen dem Evangelium und der Apostelgeschichte obwaltet. Lukas ist Stilkünstler gewesen und hat seinen Stil je nach dem Inhalt seiner Erzählungen und ihrem geographischen Ort modifiziert (s. a. a. O. S. 74 f.), das ist eine ganz sichere Beobachtung; also ist aus den Stilverschiedenheiten nicht notwendig auf Quellen zu schließen. Quellen können ihnen natürlich zugrunde liegen — im Evangelium hätte man vielleicht durch Stilkritik auf eine Quelle wie Markus und eine andere wie Q kommen können, auch wenn man Markus und Matth. nicht besäße (s. meine Untersuchungen über die Quelle Q, 1907) —; aber in der ApGesch. kann der Nachweis auf Grund sprachlicher Untersuchungen nirgendwo erbracht werden.

Die methodische Forschung in bezug auf die erste Hälfte des Buches muß gegenüber diesem negativen Ergebnis an anderen Punkten einsetzen — bei den Schauplätzen und bei den Personen, von denen erzählt ist. Alle Tradition ist in der Geschichte an diese Größen gebunden: sie ist entweder lokale oder personale Tradition oder beides zusammen. Auf Tradition aber war Lukas angewiesen; denn der Schauplatz, auf welchem sich die Urgeschichte der Kirche abgespielt hat, lag ihm, dem Hellenen, sowohl örtlich wie zeitlich, wie der Natur und dem Geiste nach fern. Aber andererseits ist es von hoher Wichtigkeit, daß er — wenn wahrscheinlich auch nur flüchtig — in Palästina gewesen ist, daß er die Gemeinden von Jerusalem, Cäsarea und einige Kirchen der östlichen Küste des Mittelmeers kennen gelernt, daß er neben Paulus mit dem Jerusalemiten Silas und in Rom auch mit dem Jerusalemiten Markus zusammen gearbeitet, daß er sich sogar mit Jakobus, dem Bruder des Herrn, persönlich berührt und in dem Hause des Evangelisten Philippus gewohnt hat (s. o. S. 122 f.)[1]. Das sind gewiß Verbindungen genug,

1) Seine Berührung bzw. sein Zusammenarbeiten mit den hellenischen Mitarbeitern des Paulus gehört nicht hierher. Die Nichterwähnung des Titus in der ApGesch. wäre nur dann ein Problem, wenn Titus ein ständiger und für die Tätigkeit des Paulus charakteristischer Gehilfe des Apostels gewesen wäre wie Timotheus und zeitweilig Silas. Aber aller Wahrscheinlichkeit nach war er so selbständig wie Lukas selbst und stellte sich nur zeitweilig dem Apostel zur Disposition. Er steckt übrigens

um die Stoffbeschaffung für c. 1—16, 5 der ApGesch. zu erklären, und es liegt auf der Hand, daß man sich zunächst an sie bei der kritischen Untersuchuug zu halten hat. Ob sie ausreichen bzw. ob nicht doch andere Quellen gesucht werden müssen, ist eine weitere Frage.

Blicken wir zunächst auf die Schauplätze, so ergibt sich folgender Tatbestand:

C. 1—8, 1 Jerusalem.

C. 8, 1. 4 *αἱ χῶραι τῆς Ἰουδαίας καὶ Σαμαρίας*.

C. 8, 5—25 Samaria und Jerusalem.

C. 8, 26—40 Die philistäische Küste (Azotus und Cäsarea; Ausgangspunkt Jerusalem: 8, 26).

C. 9, 1—30 Damaskus und Jerusalem.

C. 9, 32—11, 18 Die philistäische Küste (Lydda, Joppe, Cäsarea) und Jerusalem.

C. 9, 32 Summarischer Bericht über die Kirche von ganz Judäa, Galiläa und Samaria.

C. 11, 19—30; 12, 25 Antiochia und Jerusalem.

C. 12, 1—24 Jerusalem (und Cäsarea).

C. 13, 1—14, 28 Antiochien und die von dort unternommene Mission in dem südöstlichen und mittleren Kleinasien.

C. 15, 1—15, 35 Antiochien und Jerusalem; 15, 36—16, 5 neue Reise zu den syrischen und cilicischen Gemeinden und in das südöstliche Kleinasien (als Übergang zum Folgenden).

Der Überblick scheint zu lehren, daß wir es, mit Ausnahme von c. 13, 1—14, 28 (der Abschnitt ist durch „Antiochia“ ein- und ausgeleitet), in c. 1, 1—15, 35 durchweg mit jerusalemischen Traditionen zu tun haben; denn auch wo die Erzählung auf anderen Schauplätzen spielt, bleibt Jerusalem der Ort, von welchem sie ausgeht und in den sie mehr-

---

wohl in den Worten „*καί τινας ἄλλους*“ in Act. 15, 2 und vielleicht auch in 15, 35 (*μετὰ καὶ ἑτέρων πολλῶν*). Durch die Erwähnung der *ἄλλοι* hat Lukas sein Gewissen als genauer Berichterstatter salviert und deutlich genug zu erkennen gegeben, daß er nichts unterschlagen wolle, daß er sich aber auf die Erwähnung des Paulus und Barnabas beschränken dürfe als der Hauptpersonen. Dazu zeigt Gal. 2, 1 (*μετὰ Βαρν., συμπαραλαβὼν καὶ Τίτον*) und Gal. 2, 9 (wo Titus fehlt), daß die Übrigen wirklich nur Nebenpersonen waren. Das Verfahren des Lukas ist also völlig gerechtfertigt.

fach wieder mündet. Das Ergebnis wäre also sehr einfach so zu formulieren: die Apostelgeschichte bietet in ihrer ersten Hälfte, mit Ausnahme von c. 13 u. 14, lediglich jerusalemische Traditionen.

Allein so einfach ist der Tatbestand nicht. Fordert doch schon das „eingesprengte" Stück mit seinem offenkundig antiochenischen Horizont eine Untersuchung, ob nicht auch bereits vorher antiochenische Tradition zu erkennen ist, und in bezug auf c. 15 steht es so, daß die Erzählung von Antiochien ausgeht (v. 1 f.) und dorthin zurückkehrt (v. 30—35). Die genaue Untersuchung zeigt hier, daß c. 15 so gut ein antiochenisches Stück ist wie der Abschnitt c. 13 u. 14; denn beide sind ganz parallel angelegt: die Erzähluug beginnt in Antiochien, geht dann zu anderen Schauplätzen über und kehrt wieder nach Antiochien zurück. Also c. 13, 1 — 15, 35 ist antiochenische Tradition, weil der Hauptschauplatz Antiochien ist. Dazu passen vortrefflich die genauen Angaben über antiochenische Propheten und Lehrer in 13, 1 und die Details in 15, 1. 2 u. 15, 30—35. Man hat nun gemeint, mit c. 13, 1 beginne ein ganz neues Stück, weil der Abschnitt mit den Worten eröffnet wird: *ἦσαν δὲ ἐν Ἀντιοχείᾳ κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν προφῆται καὶ διδάσκαλοι.* Allein „*Ἀντιόχεια*" ausdrücklich zu nennen (statt nach 12, 25 einfach „daselbst" zu sagen), war geboten, weil schon in 12, 25 der Stadtname zu *ὑπέστρεψαν* ergänzt werden mußte und somit dem Gedächtnis zuviel zugemutet worden wäre, wenn auch hier wieder die Stadt nicht genannt wäre. *Κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν* aber heißt es — nicht, um mitzuteilen, daß es in Antiochien eine Gemeinde gegeben habe, sondern um die zu nennenden Propheten als einheimische von den jerusalemischen Propheten, die nach Antiochien gekommen waren (11, 27 ff.) zu unterscheiden. Cap. 13, 1 ff. hat also sowohl 12, 25 als 11, 27 bis 30 zur notwendigen Voraussetzung. Nun gewahrt man aber auch sofort, daß dieser Abschnitt, der zwar in eine Reise des Barnabas und Paulus nach Judäa und Jerusalem mündet, doch vom Standpunkt Antiochiens aus entworfen ist, auch wenn man die D-Lesart *συνεστραμμένων ἡμῶν* nicht für ursprünglich hält (sie markiert richtig, daß hier nicht jerusalemische, sondern antiochenische Tradition vorliegt); denn nach Antiochien kommen die jerusalemischen Propheten, und die Apostel gehen von Anti-

ochien aus und kehren dahin zurück (während die Rückkehr der jerusalemischen Propheten nicht berichtet wird). Es ist also genau dieselbe Einrahmung hier zu konstatieren wie in 13, 1 f. u. 14, 26 f. und 15, 1 ff. u. 15, 30—35. Also ist alles von 11, 27—15, 35 antiochenische Tradition mit Ausnahme von 12, 1 bis 24, welches jerusalemische Stück sich nunmehr als eingesprengtes darstellt.

Aber die vom Standpunkt Antiochiens entworfenen Stücke beginnen nicht erst mit 11, 27; vielmehr, wie längst erkannt ist, hat 11, 27 ff. den wichtigen, ja zentralen Abschnitt 11, 19—26 zu seiner Voraussetzung und bildet mit ihm eine Einheit. In diesem Abschnitt zielt die rasch fortschreitende Erzählung von Anfang an auf Antiochien und bringt in bewunderungswürdiger Kürze eine Fülle von Tatsachen (Predigt an die Heiden; Gründung und rasches Wachstum der Gemeinde; Sendung des Barnabas aus Jerusalem nach Antiochien; Zustimmung des Barnabas zur Heidenmission und Anteil an ihr; Heranziehung des Paulus aus Tarsus nach Antiochien durch Barnabas; gemeinsames Missionswirken beider während eines ganzen Jahres in der Stadt; Aufkommen des Christennamens daselbst). Diese Tatsachen an sich, vor allem die Mitteilung über den Ursprung des Christennamens, lassen darüber keinen Zweifel, daß hier antiochenische Tradition vorliegt, auch wenn 11, 19—26 nicht so eng mit dem Folgenden verbunden wäre, wie es der Fall ist. Auch das ist nicht vergessen, daß es ausschließlich einige cyprische und cyrenäische Christen waren, welche die direkte Heidenpredigt — und zwar zunächst nur in Antiochien; denn das wird ausdrücklich hervorgehoben — zuerst gewagt haben.

Daß ihre Namen nicht genannt sind, während doch nachher die antiochenischen Propheten und Lehrer mit Namen aufgeführt werden, kann nicht darin seinen Grund haben, daß ihr Erfolg ein numerisch geringer war — denn 11, 21 wird das Gegenteil gesagt —, sondern nur darin, daß sie keine berufsmäßigen Propheten oder Lehrer waren.

Aber diese cyprischen und cyrenäischen Christen, die in Antiochien missioniert und die Heidenmission begründet haben, werden 11, 19 f. als Glieder einer bereits bekannten Gruppe eingeführt, nämlich als zugehörig zu den Christen, die sich aus Jerusalem infolge der Stephanus-Episode geflüchtet hatten. Durch

die Worte: *οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες ἀπὸ τῆς θλίψεως τῆς γενομένης ἐπὶ Στεφάνῳ,* werden sie eingeführt. Die Erzählung greift damit um 146 Verse zurück und knüpft unmittelbar an 8, 1. 4 an, als läge nichts dazwischen (s. das Stichwort *διεσπάρησαν* in 8, 1 und *οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες* in 8, 4). Also gehört 8, 1. 4 zur antiochenischen Erzählungsgruppe; wieviel muß dann noch aus dem Vorhergehenden hinzugenommen werden?

Um diese Frage zu beantworten, muß man offenbar bei 6, 1 ff. einsetzen; denn alles was vorher liegt, ist ganz andersartig und rein jerusalemisch. Auch hebt sich, wie wir später noch deutlicher sehen werden, 6 1 ff. in der Art und Genauigkeit der Erzählung stark von c. 1—5 ab.

C. 6, 1—6 erzählt die Auswahl der sieben Armenpfleger aus Anlaß eines in der Gemeinde bestehenden Gegensatzes von Hellenisten und Hebräern. Unter den Sieben wird Stephanus sofort stark hervorgehoben (*ἀνὴρ πλήρης πίστεως καὶ πνεύματος ἁγίου*, bzw. *πλήρης χάριτος καὶ δυνάμεως ἐποίει τέρατα καὶ σημεῖα μεγάλα ἐν τῷ λαῷ*, bzw. *ἡ σοφία καὶ τὸ πνεῦμα ᾧ ἐλάλει,* man vgl. die Charakteristik des Barnabas in 11, 24: *ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ πλήρης πνεύματος ἁγίου καὶ πίστεως*), alle übrigen werden bloß genannt mit Ausnahme des einen Zusatzes bei Nikolaus „*προσήλυτος Ἀντιοχεύς*" (6, 5). Die beiden Züge, daß nur der Antiochener seiner Herkunft nach bezeichnet wird und daß die Hellenisten mit ihrem Gegensatz zu den Hebräern überhaupt erwähnt werden — hier ist offenbar eine Art Vorstufe zu den *Ἕλληνες* in 11, 20 — machen es bereits wahrscheinlich, daß 6, 1—6 zu 11, 19 ff. gehört. Aber die Abschnitte sind noch stärker verklammert. Notwendig muß man nämlich die Frage aufwerfen, warum die Wahl der sieben Armenpfleger, die sich so bestimmt von den Erzählungen in c. 1—5 abhebt, überhaupt erzählt ist. Achtet man auf die Folgen, so erkennt man, daß nicht weniger als drei Linien irgendwie von jener Wahl ausgehen: (1) die Disputationen des Stephanus mit den hellenistischen Juden und nun alles Folgende bis zur Missionspredigt der durch die Stephanus-Verfolgung Zerstreuten in Antiochien, (2) die Missionswirksamkeit des Philippus in Samarien usw., (3) der Verfolgungseifer des Paulus und seine Bekehrung auf dem Wege nach Damaskus. Aber nur die erste Linie ist wirklich organisch mit der Wahl der Sieben verknüpft; die beiden anderen haben diese

Wahl als Voraussetzung innerlich nicht nötig und haben speziell mit dem Unterschied der Hebräer und Hellenisten gar nichts zu tun. Dagegen ist der Zusammenhang in der folgenden Reihe ein ganz straffer:

(1) Hebräer und Hellenisten geraten unter sich in Spannung;
(2) Um diese Spannung zu beseitigen, werden sieben Hellenisten gewählt als Armenpfleger;
(3) Einer von ihnen, Stephanus, streitet mit den strenggläubigen Hellenisten und wird beschuldigt, Lästerungen gegen „den hl. Ort" und das Gesetz ausgestoßen und die Zerstörung des Tempels und die Abschaffung der ἔϑη des Moses verkündigt zu haben;
(4) Es erhebt sich eine Verfolgung, Stephanus wird getötet und die jerusalemischen Christen (außer den Aposteln — also auch nicht alle jerusalemischen Christen, sondern höchst wahrscheinlich die hellenistischen) müssen Jerusalem verlassen;
(5) Sie zerstreuen sich zunächst in Judäa und Samarien und predigen dort, wandern aber missionierend auch weiter nach Phönizien, Cypern und Antiochien, und einige cyprische und cyrenäische Männer unter ihnen predigen in Antiochien den Griechen das Evangelium.

Offenbar ist das eine Erzählung, die von vornherein Antiochien und die Predigt bei den Hellenen zu ihrer Spitze hat und eben deshalb von der Spannung in Jerusalem selbst zwischen Hebräern und Hellenisten ausgeht. Aber auch formell läßt sich das nachweisen; denn nicht nur wird in der Philippuserzählung nicht ausdrücklich Gewicht darauf gelegt, daß die Samaritaner eine andere Konfession haben als die Juden, sondern diese Erzählung gibt sich auch ganz deutlich als eine Digression. In 8, 4 nämlich macht Lukas bereits einen Ansatz, das zu erzählen, was 11, 19 folgt. Er beginnt mit den Worten: *οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες διῆλϑον,* d. h. mit denselben Worten, mit denen er 11, 19 beginnt. Aber anstatt fortzufahren: (*διῆλϑον*) *ἕως Φοινίκης καὶ Κύπρου καὶ Ἀντιοχείας,* beschränkt er sich, ohne Länder zu nennen, auf die ganz allgemeine Phrase: (*διῆλϑον*) *εὐαγγελιζόμενοι τὸν λόγον,* um dann auf Philippus überzugehen, andere Digressionen daran zu heften und erst 11, 19 den Faden wieder aufzunehmen. Es ist also alles, was zwischen 8, 4 und

11, 19 liegt, Digression, und somit ist 6, 1—8 und 11, 19—15, 35 (mit Ausnahme von 12, 1—24) ein großes einheitliches Stück, welches sich scharf von dem Übrigen abhebt: es ist antiochenische Tradition, als solche durch den *Νικόλαος προσήλυτος Ἀντιοχεύς* von vornherein gekennzeichnet, durch die auf Antiochien gerichtete Spitze charakterisiert und durch den unauflöslichen Zusammenhang mit den folgenden unstreitig antiochenischen Stücken sicher bestätigt. Angesichts der wörtlichen Übereinstimmung von 8, 4 u. 11, 19 muß sogar die Frage aufgeworfen werden, ob hier nicht eine schriftliche Quelle zugrunde liegt. Das Argument ist stark, aber doch für sich allein noch nicht schlagend; Lukas kann auch seine eigenen Worte wiederholt haben.

Allein es gibt noch eine Erwägung, die es wahrscheinlich macht, daß hier eine schriftliche Quelle zugrunde liegt. In c. 6, 13 werden die Zeugen, welche dem Stephanus Lästerungen gegen den Tempel und das Gesetz vorwerfen, als falsche Zeugen bezeichnet, und dann folgt die lange Stephanusrede; sie bricht aber nicht nur vorzeitig ab, sondern sie zeigt auch deutliche Überarbeitung, läßt eine abschätzige Meinung über den Tempel gerade noch erkennen, während sie in bezug auf das Gesetz ganz unklar ist. Man vermutet daher nicht zu kühn, wenn man annimmt, daß hier eine Vorlage zugrunde liegt, in der die Vorwürfe in bezug auf den Tempel und das Gesetz (s. den Prozeß Christi) nicht als falsche Vorwürfe bezeichnet waren und in der die Stephanusrede (in bezug auf das Gesetz) schärfer lautete und auch am Schluß die Nachweisung enthielt: *Ἰησοῦς καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθη ἃ παρέδωκεν Μωϋσῆς*. Es entspricht nur Lukas' Pietät gegen das AT und die Frömmigkeit der alten Religion — eben weil er sie innerlich nicht kannte —, daß er hier Abmilderungen vorgenommen hat. Dann aber ist es wahrscheinlich, daß er für 6, 1—8, 4 u. 11, 19—15, 35 (von 12, 1—24 ist in diesem Zusammenhang abzusehen), eine schriftliche Quelle besessen hat. Die Einheitlichkeit dieser Quelle ist freilich nicht sicher zu beweisen, aber in Erwägung der Zielstrebigkeit der Abschnitte 6, 1—8, 4 u. 11, 19—30 in bezug auf Antiochien und der antiochenischen Umrahmung sowohl von 13 u. 14 als auch von 15, 1—35 immerhin wahrscheinlich. Man kann auch darauf hinweisen, daß in

der ersten Hälfte der ApGesch. nur in diesen antiochenischen Abschnitten (und in c. 9, mit welchem Capitel es eine besondere Bewandnis hat) die Christen *οἱ μαθηταί* heißen, daß nur 6, 2 sich für die Apostel der Ausdruck *οἱ δώδεκα* findet, und daß solche detaillierte Nachrichten wie 6, 5; 6, 9; 11, 19. 20; 13, 1 sonst in der ersten Hälfte des Buches fast beispiellos sind.

Ist nun alles Übrige in der ersten Hälfte des Buches, nämlich c. 1—5; 8, 5—11, 18; 12, 1—24, wirklich jerusalemische Tradition und auch einheitlich? Jerusalemisch ist in der Tat der ganze Inhalt von c. 1—5, und man darf auch sagen, daß alles Übrige jerusalemisch umrahmt ist; aber zwei Beobachtungen verlangen noch eine Prüfung. Erstlich das über Paulus c. 9, 1—28[1] Erzählte (wozu auch 7, 58ᵇ; 8, 1ᵃ. 3 gehört) ist zwar auch jerusalemisch umrahmt, erweist sich aber schon durch die Parallelberichte 22, 3—16 u. 26, 9—18 als ein Traditionsstück besonderer Art und muß auch um seines Inhalts willen, für den Lukas den Paulus selbst zum Gewährsmann haben konnte, besonders gestellt werden. Es fällt auch aus der übrigen Erzählung heraus. Zweitens sind zwar die Philippus-Geschichten, trotz ihres außer-jerusalemischen Schauplatzes, an Jerusalem orientiert und ebenso die Berichte über die Mission des Petrus in Palästina; aber daneben tritt noch eine Stadt bedeutungsvoll hervor, nämlich Cäsarea. Zunächst heißt es am Schluß der Philippus-Geschichten: *Φίλιππος εὑρέθη εἰς Ἄζωτον, καὶ διερχόμενος εὐηγγελίζετο τὰς πόλεις πάσας ἕως τοῦ ἐλθεῖν αὐτὸν εἰς Καισαρίαν* (8, 40). Es wird also ausdrücklich vermerkt, daß Philippus seinen dauernden Wohnsitz in Cäsarea nahm, womit 21, 8. 9 vorbereitet wird. Sodann spielt das vor c. 11, 19 ff. wichtigste Ereignis, die Bekehrung des Hauptmanns, in Cäsarea; weiter wird ausdrücklich, aber scheinbar überflüssig, vermerkt, daß die Brüder, welche den Paulus aus Jerusalem nach Tarsus begleiteten, mit ihm nach Cäsarea gingen (9, 30), und endlich wird — innerhalb der Ökonomie des Buches eine befremdende Zugabe! — der Straftod des Herodes in Cäsarea berichtet (12, 19 ff.). Man wird daher die Abschnitte 8, 5—40; 9, 29—11, 18; 12, 1—24 als cäsareensische bzw. als jerusalemisch-cäsareensische Tradition bezeichnen müssen. Somit zerfällt dem Schauplatze

---

1) Die Grenze ist hier unsicher.

und der Herkunft der Traditionen nach der Stoff der ersten Hälfte der ApGesch. in zwei Hauptteile: jerusalemische Tradition und antiochenische Tradition. Der erste Teil zerfällt wiederum in zwei Teile: rein jerusalemische Traditionen (c. 1—5) und jerusalemisch-cäsareensische Traditionen. Dazu kommt ein Stück persönlicher Tradition (Bekehrung des Paulus: 9, 1—28). Es ist aber im vorigen Capitel nachgewiesen, daß in bezug auf das Pneumatische alle diese Traditionen eine strenge Einheit bilden und daß dieser Charakter ihnen nicht erst von Lukas aufgeprägt worden sein kann; denn sonst müßte er von ihm auch in der zweiten Hälfte des Buches den Nicht-Wir-Abschnitten aufgeprägt worden sein; hier fehlt er aber fast ganz.

Einen schriftstellerisch einheitlichen Eindruck, so daß sie als aus einer Quelle geflossen zu beurteilen wären, machen die Abschnitte 1—5 und 8, 5—40; 9, 29—11, 18; 12, 1—24 nicht; doch kann man dieser Frage erst näher treten, nachdem sie inhaltlich betrachtet sind, nämlich in bezug auf die Hauptpersonen, von denen sie handeln.

Die antiochenischen Traditionen, wie wir sie bei Luk. lesen, setzen bei Stephanus ein, den sie verherrlichen — während Paulus in allen seinen Briefen über ihn schweigt — und gehen dann über die „cyprischen und cyrenäischen Männer" zu Barnabas und Paulus über, den letzteren allmählich stärker akzentuierend (bis 13, 7 steht Barnabas im Vordergrund — 13, 9 der Namenswechsel des Paulus — 13, 13 *οἱ περὶ Παῦλον* — 13, 43; 13, 46; 13, 50; 15, 2 [bis]; 15, 22; 15, 35 steht Paulus voran — 14, 20 *ἐξῆλθεν σὺν τῷ Βαρνάβᾳ* — 14, 12; 14, 14; 15, 12; 15, 25 aber steht noch immer Barnabas voran). Diese stärkere Akzentuierung und die Einführung des „Paulus" statt „Saulus" gehört gewiß dem Lukas an und war, wie eben 14, 14; 15, 12. 25 beweisen, der Quelle fremd. Also darf man die antiochenische Quelle nicht als Paulus-Tradition bezeichnen, sondern muß sie durch die drei Namen Stephanus—Barnabas—Saulus charakterisieren. Das Gleichgewicht, in welchem Barnabas und Saulus in ihr stehen, ja das Übergewicht, welches der erstere hat — der wie Stephanus charakterisiert wird (s. o.), während eine solche Charakteristik des Saulus fehlt; ferner: Barnabas ist Prophet, Saulus nur Lehrer —, zeigt noch einmal, daß wir es hier mit einer besonderen Tradition zu tun haben, der Lukas seine

Lichter aufgesetzt hat[1]. Nach dieser Quelle ist nicht Paulus der Begründer der Heidenmission, sondern begonnen haben die Cyprier und Cyrenaiker, dann folgte Barnabas und erst in dritter Linie Paulus. In bezug auf Jerusalem interessiert sich diese Quelle für die Haltung der Gesamtgemeinde, sonst nur noch (c. 15) für Petrus und — gleichwertig neben ihm — für Jakobus. Die Haltung des Johannes hat hier (gegen Gal. 2, 9) kein Gedächtnis zurückgelassen; dagegen ist das Andenken der beiden Männer, die damals von Jerusalem nach Antiochien gesandt worden sind, aufbehalten; es waren die Propheten Judas Barsabbas und Silas. Die Beziehungen zwischen Antiochien und Jerusalem sind überhaupt sorgfältig aufgezeichnet. Zuerst kam Barnabas aus Jerusalem dorthin als Entsandter (11, 22), dann eine ganze Deputation von Propheten (11, 27), dann Lehrer (15, 1), dann Judas und Silas. Man hat zu beachten, daß diese alle Propheten oder Lehrer waren; augenscheinlich hielt man nur solche Männer für würdig, die Beziehungen zu finden und in richtiger Weise aufrecht zu erhalten. Durch die Erwähnung der dreimaligen Entsendung von jerusalemischen Propheten nach Antiochien und die Reise des Paulus und Barnabas von Antiochien nach Jerusalem ist dieser Traditionenkomplex wiederum zusammengehalten und charakterisiert sich als ein einheitlicher. Es geht auch ein einheitlicher Gedanke hindurch: die Begründung der Heidenmission durch Begründung der antiochenischen Gemeinde, und die von Antiochien ausgehende, durch Barnabas und Paulus bewirkte Ausbreitung und Befestigung dieser Mission bis zu ihrer vollen Anerkennung durch die jerusalemische Muttergemeinde, die von Anfang an und stets den Zusammenhang mit Antiochien wohlwollend gepflegt hat, während es auch Antiochien an Pietät gegen Jerusalem nicht hat fehlen lassen.

Die jerusalemischen und jerusalemisch-cäsareensischen Traditionen haben in c. 1—5 Petrus zum Mittelpunkt (Barnabas ist 4, 36 — formell sehr nachlässig und übel — von Lukas in den

---

1) Es ist sogar möglich, daß in der Quelle Stephanus und Barnabas als die Hauptpersonen vorgeführt waren und Saulus nur die zweite Rolle spielte. Dafür spricht 15, 37: *Βαρνάβας ἐβούλετο συμπαραλαβεῖν καὶ τὸν Ἰωάννην* (vgl. dazu *παραλαβόντα* in v. 39), wenn man die Worte pressen darf. Doch läßt sich das nicht mehr sicher entscheiden.

Zusammenhang lediglich eingesprengt, um auf seine spätere Tätigkeit vorzubereiten, und Johannes wird hier und ebenso später ganz schattenhaft behandelt). In c. 8, 5—40 sind Philippus und Petrus die Mittelpunkte; in c. 9, 29—11, 18 und 12, 1—24 ist es wiederum ausschließlich Petrus. Hiernach muß man diese Traditionen als petrinische bezeichnen, so jedoch, daß sich zwei philippinische Abschnitte unter ihnen befinden (8, 5—13; 8, 26—40). Der erste ist allerdings durch das petrinische Stück 8, 14—25 mit den petrinischen verklammert; aber nicht nur ist der zweite ganz selbständig, sondern auch der erste büßt durch die Verklammerung an seiner Selbständigkeit nichts ein. Philippus spielt eine primäre Rolle. Somit zerfallen diese Überlieferungen in zwei dem Umfange nach sehr ungleiche Teile, von denen sich der größere ganz um Petrus gruppiert, der kleinere um Philippus. Diese Unterscheidung deckt sich aber nicht mit der Unterscheidung von rein jerusalemischen und jerusalemisch-cäsareensischen Traditionen, vielmehr beziehen sich die letzteren sowohl auf Philippus als auch auf Petrus.

Die jerusalemisch-cäsareensischen Traditionen 8, 5—40; 9, 29—11, 18, die zugleich Petrus- und Philippusstücke sind, dürfen als eine Einheit betrachtet werden; denn die Erzählungsart ist hier ganz dieselbe und die Stücke sind durch gleichartige Züge miteinander verknüpft. Aber auch das Stück c. 12, 1—24 ist hierher zu ziehen; es ist jerusalemisch-cäsareensisch, und es bietet die notwendige Ergänzung zu 8, 5—40 u. 9, 29—11, 18. Was aber c. 1—5 betrifft, so ist dieser große grundlegende Abschnitt sicher nicht einheitlich, vielmehr hat er mindestens eine doppelte Grundlage. Das ist mit mehr oder weniger Sicherheit längst erkannt, aber im Einzelnen sehr verschieden gefaßt worden. Hat man doch von hier aus in unmethodischer Kritik und mit kolossaler Übertreibung für die ganze ApGesch. oder doch für die größere Hälfte derselben zwei durchgehende Parallelquellen, wahre Zwillingsschriften, statuieren wollen! Was sich auf Grund methodischer Untersuchung sicher ermitteln läßt, ist Folgendes.

Wer die Capp. 2—5 aufmerksam liest und den Zusammenhang und die Aufeinanderfolge der Stücke sich klar macht, muß notwendig erkennen, daß das ganze zweite Capitel und c. 5, 17 bis 42 als böse Blöcke (als störende Dubletten und in mehr als einer Hinsicht anstößige Abschnitte) in der Darstellung liegen.

Läßt man sie zunächst einmal fort, so ergibt sich folgende Erzählung:

(1) Petrus und Johannes gehen in den Tempel; Heilung des Lahmen (3, 1—10): offenbar als überraschendes, erstes, alles Folgende bedingende Wunder erzählt (so auch Weiß).

(2) Große Missionspredigt des Petrus in der Halle Salomonis in Anlaß des geschehenen Wunders (3, 11—26).

(3) Außerordentlicher Erfolg des Wunders und der Predigt (angeblich 5000)[1]; Petrus und Johannes werden von der jüdischen Obrigkeit [dabei die Sadducäer besonders erwähnt] abends gefangen gesetzt (4, 1—4).

(4) Verhör am Morgen; Missionsrede des Petrus vor der Obrigkeit (immer noch ist die Heilung des Lahmen der große Tatbeweis); Verbot der evangelischen Predigt; Protest des Petrus und Johannes dagegen („Richtet ihr selbst, ob es gerecht ist vor Gott, euch mehr zu gehorchen als Gott"); Entlassung aus Furcht vor dem Volk (4, 5—22).

(5) Rückkehr der Jünger zu den Ihrigen[2]; großes Dankgebet der Versammelten, ausmündend in die Bitte: *δὸς τοῖς δούλοις σου μετὰ παρρησίας πάσης λαλεῖν τὸν λόγον σου, ἐν τῷ τὴν χεῖρα ἐκτείνειν σε εἰς ἴασιν καὶ σημεῖα καὶ τέρατα γίνεσθαι διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου παιδός σου Ἰησοῦ* (4, 23—30).

(6) Unmittelbar darauf — also noch am Vormittag — Ausgießung des Geistes unter einer Art von Erdbeben; nächster Erfolg: *ἐλάλουν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μετὰ παρρησίας*; weiterer Erfolg: Einmütigkeit und freiwillige Gütergemeinschaft sowie — *δυνάμει μεγάλῃ ἀπεδίδουν τὸ μαρτύριον οἱ ἀπόστολοι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ τῆς ἀναστάσεως* (4, 31—33).

(7) Keiner litt Mangel infolge der großen Opferwilligkeit; der erschütternde Fall des Ananias und der Sapphira; Petrus' die ganze Gemeinde[3] in Schrecken setzende apostolische Gewalt (4, 34 — 5, 11).

(8) Durch die Apostel geschehen nun viele Zeichen und Wunder

1) Ist hier nicht eine Null zuviel gesetzt? s. I Cor. 15, 6: *ἐπάνω πεντακόσιοι ἀδελφοί.*

2) Also noch am Vormittag.

3) Hier zuerst und unvermittelt das Wort *ἐκκλησία*.

im Volke (λαός — Gegensatz zu ἐκκλησία); alle sind gemeinsam in der Halle Salomos; das Volk respektiert sie ehrfürchtig; ihre Zahl wächst; Petrus tut viele Heilungswunder; auch aus den außerhalb Jerusalems gelegenen Städten werden zahlreiche Kranke und Dämonische gebracht (5, 12—16).

Das ist eine folgerechte, in sich geschlossene geschichtliche Darstellung[1]. Folgendes ist demgegenüber der Inhalt von c. 2; 5, 17—42:

(1) Ausgießung des hl. Geistes in sinnenfälliger Form am Vormittag [wo? und in welcher Veranlassung? weil der Pfingsttag sich erfüllte?]; nächster Erfolg: λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις, allen verständlich (2, 1—13).

(2) Große Missionspredigt des Petrus in Anlaß der durch die Feuerzungen und das Hörwunder sinnenfällig gewordenen Geistausgießung (2, 14—36). Petrus setzt dabei voraus, daß die Ausgießung unter „τέρατα" erfolgt sei, wovon vorher nichts erzählt ist.

(3) Außerordentlicher Erfolg (ca. 3000) des Ausgießungswunders und der Predigt (2, 37—41); weiterer Erfolg: sie bleiben in der Apostellehre und in der Gemeinschaft, dem Brotbrechen und dem Gebet; Furcht überfällt alle Seelen; die Apostel tun große Wunder; die Bekehrten bleiben stets zusammen; freiwillige Gütergemeinschaft; sie sind täglich gemeinsam im Tempel und halten dazu in den Häusern ihre heiligen Mahlzeiten in Frohlocken und Einfalt des Herzens und haben Gnade bei dem ganzen Volk (2, 42—47).

(4) Die Apostel werden von der jüdischen Obrigkeit [dabei die Sadducäer besonders erwähnt] gefangen gesetzt, aber von einem Engel in der Nacht befreit, der sie anweist in den Tempel zu gehen und dort allem Volk zu predigen; sie tun das (5, 17—21[a]).

(5) Die jüdische Obrigkeit, die sie aburteilen will, sucht sie

1) Beachtenswert ist, daß nur in dieser Darstellung Jesus ὁ παῖς θεοῦ (4mal) heißt. — Die Ananias-Sapphira-Geschichte kann entfernt werden; ob sie zu entfernen ist, das zu entscheiden ist m. E. nicht möglich. Als besonders erschütterndes Beispiel der apostolischen Gewalt ist sie in dem Zusammenhang doch sehr am Platze.

am andern Tag vergebens im Gefängnis; benachrichtigt, daß die Apostel im Tempel lehren, läßt sie sie holen („nicht mit Gewalt; denn sie fürchteten das Volk") und verbietet ihnen[1] die evangelische Predigt. Protest des Petrus („Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen"). Die Absicht, das Todesurteil über sie zu fällen, wird durch eine Rede Gamaliels umgestimmt. Stäupung und Entlassung der Apostel (5, 21^{b}—41).

(6) Die Apostel setzen die Predigt im Tempel und in den Häusern fort (5, 42).

Daß hier eine doppelte Darstellung derselben Ereignisse vorliegt, ist m. E. so offenbar, daß man sich wundern muß, daß diese Erkenntnis nicht längst Allgemeingut geworden ist. Die Dublette wird noch stärker, wenn man zur Darstellung A aus dem jerusalemisch-cäsareensischen Abschnitt (s. o.) die wunderbare Befreiung des Petrus nachts durch einen Engel (ohne daß es auch hier die Hüter merken) hinzuzieht (c. 12), und das ist geboten (so auch Weiß). Die Rezension A ist aber der Rezension B weit überlegen. Dies im Einzelnen und Ganzen zu erproben, darf getrost dem Leser überlassen werden (die Redaktionsstriche des Lukas sind sachlich in beiden Rezensionen nicht zahlreich und lassen sich leicht erkennen[2]; ganz schlimm, unlogisch und unglaublich ist freilich erst das Ensemble, welches durch die Zusammenarbeit des Lukas entstanden ist, der nicht bemerkt hat, daß er zwei Überlieferungen über dieselben Vorgänge wiedergab). In B ist weder die Ausgießung des Geistes[3], noch die Anwesenheit der Menge, noch die Furcht des Volkes, noch die Furcht der Obrigkeit vor dem Volk, noch die Gefangensetzung der Apostel motiviert. In A hat alles Hand und Fuß: die Heilung des Lahmen — diese unerhörte Wundertat, welche dem

1) Hier hat Luk. das Verbot der Predigt ausdrücklich als Erinnerung an ein früheres, also als zweites Verbot eingeführt, weil er es ja schon einmal mitgeteilt hatte.

2) Daß die Rezension B etwa freie Erfindung des Lukas ist, ist nach seiner Art als Historiker ganz ausgeschlossen; aber Lichter hat er ihr unzweifelhaft, wie auch sonst, aufgesetzt.

3) Sollen die Worte: *καὶ ἐν τῷ συνπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντακοστῆς* (2, 1) die fehlende Motivierung ersetzen? Die Korrektur in D scheint das zu wollen.

Petrus geschenkt worden ist — motiviert alles, den Mut des Petrus zu einer offenen und lauten Verkündigung Jesu in der Halle Salomonis vor dem teils anwesenden, teils schnell herbeigeströmten Volk, die vielen Bekehrungen, die Gefangensetzung des Petrus (und Johannes?), sein offenes Zeugnis vor der jüdischen Obrigkeit am anderen Tage, seine Entlassung aus Furcht vor dem Volk. Und nun steigert sich nach der Rückkehr des Apostels der Enthusiasmus der ersten Gläubigen (der 5000 d. h. wohl der 500) zur Ekstase und eben in ihr zum Empfang des Geistes, d. h. das, was hier geschehen ist, ist das wirkliche geschichtliche „Pfingsten"[1]. Es hat auch — ohne Zungenreden; es ist wenigstens nicht genannt — den Erfolg, auf den alles ankam: *ἐλάλουν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μετὰ παρρησίας*, und: *δυνάμει μεγάλῃ ἀπεδίδουν τὸ μαρτύριον οἱ ἀπόστολοι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ τῆς ἀναστάσεως*.

Nach der Petrusvision und der Vision der Zwölf (I Kor. 15, 5) ist die Heilung des Lahmen das nächste große fördernde Ereignis gewesen; es hat nach den beiden öffentlichen Zeugnissen des Petrus vor dem Volk und der Obrigkeit und nach seiner Gefangensetzung und Befreiung die „Ausgießung des Geistes" zur Folge gehabt (und die Aktivierung der Kirche). Daß diese Ausgießung sich von jenem Wunder losgerissen und verselbständigt hat, ist sehr verständlich, wie denn überhaupt die ganze Schilderung in B sich in jedem Zug und jeder Umstellung als nächste Stufe der Legendenbildung nach A aufs beste erklärt. Der Nachweis dafür kann wiederum vertrauensvoll dem Leser überlassen werden. Sehr beachtenswert ist, daß in B die Petrusrede *τέρατα* erwähnt, die mit der Ausgießung verbunden gewesen seien, daß solche aber vorher nicht erzählt sind. Dagegen in A findet sich das Erdbeben[2]!

---

1) Und wohl auch die Erscheinung Jesu vor den mehr als 500 Brüdern, von der Paulus spricht.

2) Durch Kombination der beiden Berichte A und B über die Ausgießung kommt man, A zugrunde legend, zu folgendem geschichtlichen Bilde: Die nach der Lahmenheilung, dem offenen Zeugnis des Petrus (vor dem Volk und der Obrigkeit) und seinem unblutigen Martyrium erfolgte Ekstase der kleinen Gemeinde wurde angeblich durch ein Erdbeben unterstützt. Dasselbe machte die Menge bestürzt; Petrus hält eine Rede und deutet die Ausgießung zugleich als Anfang des Gerichtstages. Die

Nach A ist Petrus vor der Ausgießung des Geistes eine Nacht gefangen gewesen und am anderen Morgen von der geistlichen Obrigkeit entlassen worden; nach B sind die Apostel nach der Ausgießung gefangen gesetzt, aber in der ersten Nacht durch einen Engel befreit worden. Diese Befreiung durch den Engel (in bezug auf Petrus) wird in c. 12 mit Recht viel später erzählt und mit Details, welche zeigen, daß hier die ältere Stufe der Legendenbildung vorliegt, in der sich noch einige gute geschichtliche Züge erhalten haben.

Da sich mithin c. 2 u. 5, 17—42 zu c. 12 ebenso verhält, wie zu c. 3, 1—5, 16, so liegt die Annahme nahe, daß c. 12 zu 3, 1—5, 16 gehört. C. 12 ist aber ein jerusalemisch-cäsareensisches Stück. Diese Stücke beginnen (s. o.) mit der Mission des Philippus in Samarien, woran sich die Mission in den Küstenstädten schließt. Nun schließt aber der Abschnitt 3, 1—5, 16 in 5, 16 mit dem Ausblick auf die *πέριξ πόλεις Ἱερουσαλήμ*. Jene Missionare fügen sich also sehr gut zu ihm. Natürlich muß in der Quelle die Person und das Auftreten des Philippus kurz motiviert gewesen sein; aber die Einführung, welche wir jetzt lesen — die Wahl der Sieben, unter denen Philippus eben nur genannt ist —, paßt hier gar nicht, sondern gehört (s. o.) der antiochenischen Quelle an, die den Philippus nur als Armenpfleger kennt und nur den Stephanus als Evangelisten erscheinen läßt. Hier aber erscheint Philippus als Missionar. Ein Hiatus liegt also ohne Zweifel zwischen der Erwähnung des Philippus in 6, 5 und den Erzählungen von ihm in 8, 5 ff. Dieser Hiatus erklärt sich aufs einfachste durch die von uns vorgeschlagene Quellenscheidung: die Nachricht in 6, 5 gehört zum antiochenischen Bericht, die Nachrichten 8, 5 ff. aber zum jerusalemisch-cäsareensischen[1]. Somit ist es wahrscheinlich, daß die Abschnitte

erregte die Hörer. Unter diesem Eindruck traten viele der neuen Gemeinde hinzu. Die große Mehrzahl von ihnen waren Hellenisten; die einheimischen Jerusalemiten hielten sich zurück.

1) Nach 8, 5 ff. muß es sogar offen bleiben, ob hier Philippus der Apostel oder der Evangelist gemeint ist. Entscheidend ist erst 21, 8. Die sehr verlockende und durch die späteren Traditionen, ja scheinbar auch durch das Joh.-Ev. leicht zu stützende Hypothese der Identität der beiden Philippus' scheitert an eben dieser (der Wirquelle) angehörigen Stelle. Die Meinung aber, einen Zwölfjünger namens Philippus habe es überhaupt nicht gegeben, sondern der Evangelist sei als Apostel in die

3, 1—5, 16 und 8, 5—40; 9, 29—11, 18 u. 12, 1—24 zusammengehören, eine gewisse Einheit bilden und als jerusalemisch-cäsareensische Überlieferung einerseits, als petrinisch-philippinische Tradition andererseits bezeichnet werden dürfen. Überschaut man sie, so hat man einen leidlich einheitlichen Komplex vor sich, der zwar längst nicht so geschlossen und zielstrebig ist wie die antiochenische Quelle, aber doch gewisse gemeinsame Merkmale und sogar Zusammenhang zeigt. Der Komplex schließt mit der Verfolgung des Herodes, dem Tod des Jakobus, der wunderbaren Befreiung des Petrus, der nunmehr Jerusalem verläßt (12, 17: *ἐξελθὼν ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον*), und dem Straftod des Herodes in Cäsarea. Diese Quelle umfaßt also die ersten zwölf Jahre der Geschichte der jerusalemischen Gemeinde und die grundlegenden Missionen des Petrus und Philippus.

Damit ist die Quellenscheidung in bezug auf die erste Hälfte der ApGesch. so weit geführt als sie m. E. geführt werden kann [1]; ich fasse sie noch einmal kurz zusammen:

C. 2 Rezension B der Geschichte der Ausgießung des hl. Geistes und ihrer Folgen.

C. 3, 1—5, 16 Rezension A der wohlmotivierten Geschichte der Ausgießung des hl. Geistes und ihrer Folgen (jerusalemisch-cäsareensische bzw. Petrus-Philippus-Quelle).

C. 5, 17—42 Fortsetzung von B.

Apostelverzeichnisse gedrungen und so unter die Zwölfe gekommen, setzt ein Mißtrauen gegen diese Kataloge voraus, welches ich nicht zu teilen vermag und welches mir ungerechtfertigt scheint. Der Name „Philippus" ist ein sehr häufiger, und die Verwechslung der beiden Philippi im zweiten Jahrhundert war nicht nur durch den Namen und die Missionstätigkeit des Evangelisten nahe gelegt, sondern auch dadurch, daß auch der Evangelist höchstwahrscheinlich ein persönlicher Jünger Jesu gewesen ist; denn von allen Siebenmännern darf man wohl annehmen, daß sie persönliche Schüler Jesu waren.

1) Beiseite habe ich das 1. Capitel gelassen. Von seinen beiden Teilen ist der erste, die Einleitung und den Himmelfahrtsbericht umfassend, wohl das jüngste Stück der ApGesch. und von Lukas auf Grund der spätesten Legendenbildung eingestellt. Ob der zweite Teil, die Ergänzung des Apostelkollegs, als Einleitung zu c. 2 gehört oder zu den Traditionen 3, 1 ff. oder ein ganz selbständiges Stück der Überlieferung ist, läßt sich m. E. nicht ausmachen.

C. 6, 1—8, 4 Antiochenisch-jerusalemische Quelle (am Schluß mit eingefügtem Hinweis auf Paulus).
C. 8, 5—40 Fortsetzung von A.
C. 9, 1—30 (?) Eingefügtes Stück über die Bekehrung des Paulus aus besonderer Quelle.
C. 9, 31—11, 18 Fortsetzung von A.
C. 11, 19—11, 30 Fortsetzung der antiochenisch-jerusalemischen Quelle.
C. 12, 1—23 Fortsetzung von A.
C. 12, 25—15, 35 Fortsetzung der antiochenisch-jerusalemischen Quelle[1].

Erst diese Quellenscheidung ermöglicht eine methodische Kritik der Überlieferungen der ersten Hälfte der ApGesch., soweit eine solche überhaupt möglich ist; denn fast nur die Briefe des Paulus bieten uns hier vergleichbares Material, und es ist nicht ganz spärlich (s. u.). Wichtiger aber ist es, die Tatsache im Auge zu behalten, daß es Lukas, der Begleiter des Paulus, ist, der diese Überlieferungen unter sich verbunden hat, und dabei die allgemeinen Grundsätze geschichtlicher Kritik nicht preiszugeben.

Was zuerst den Komplex A anlangt, so ist auf die Folgerichtigkeit und Zuverlässigkeit des Abschnitts 3, 1—5, 16, alle Hauptsachen anlangend, bereits hingewiesen. Daß selbst die Ananias-Sapphira-Geschichte ihrer Grundlage nach nicht späte Fabelbildung zu sein braucht, darauf ist oben S. 126 aufmerksam gemacht worden. Uralte, unbeschädigte Tradition haben wir natürlich auch hier nirgends, vielmehr enthusiastische Geschichtsüberlieferung. Das zeigt sich auch in der Schilderung des Philippus als des großen Wundertäters (8, 6. 7) und in der pneumatischen Art, in welcher von seinen und des Paulus Taten in der Mission berichtet wird. Aber andererseits soll man doch auch die Vorzüge dieser Abschnitte nicht vergessen. Es war die größte Verirrung der Kritik, als sie die tollsten Dinge in der Philippus-Petrus-Simon-Magus-Geschichte witterte und in sie hineinlas, dabei aber übersah, wie verhältnismäßig schlicht diese Geschichte erzählt ist und wie sie schlechterdings noch

1) Auf die (wenigen) Striche, mit denen Lukas die Überlieferungen verbunden, bzw. aus der einen in die andere etwas herübergenommen hat, ist hier nicht geachtet; man kommt auch sofort ins Ungewisse, wenn man alle Details klären will.

nichts von der Bedeutung ahnen läßt, die Simon Magus und die Simonianer später für die Kirche gewinnen sollten. Aber auch die Cornelius-Geschichte, so gewiß sie mit dem breiten Pinsel der pneumatischen Legende gemalt ist, enthält doch in der Hauptsache und in mehreren Nebenzügen unerfindbare Geschichte und hält sich, indem sie dieser Taufe eine weitere Folge für die Praxis des Petrus zunächst nicht gibt, im Rahmen des Wahrscheinlichen, also Geschichtlichen [1]. In dem letzten Stück endlich erscheint, abgesehen von dem „Wie" der Befreiung des Petrus — aber der „Engel" konnte schon am nächsten Tag erfunden sein (bereits die ersten Hörer können ihn erfunden haben; s. v. 15: *ὁ ἄγγελός ἐστιν αὐτοῦ*) —, durch die zahlreichen und glaubhaften Nebenzüge das Meiste wahrscheinlich und zuverlässig [2].

Damit ist aber auch die Herkunft dieser Traditionen nahegelegt. Beachtet man, daß sie jerusalemischen und cäsareensischen Horizont zugleich haben, daß aber Philippus — nur von ihm wissen wir es und sonst von niemandem — beiden Gemeinden angehörte, daß Lukas in dem Buch nicht nur des Philippus Übersiedelung nach Cäsarea (9, 40) ausdrücklich gebucht, sondern auch sein eigenes Zusammentreffen mit ihm daselbst und einen längeren Aufenthalt (etwa eine Woche) bei ihm (21, 8 f.) berichtet hat; erwägt man ferner, daß viele Christen in

1) Deutlich genug gibt Lukas zu verstehen, daß Petrus die ihm von Gott in der Corneliusgeschichte gegebene allgemeine Weisung nicht verstanden hat und daß es erst der von Anderen ins Werk gesetzten Mission bedurfte, um ihn auf den rechten Weg zu bringen.

2) Daß mit c. 12 diese Quelle aufhört und nun eine andere (nämlich die antiochenische) eintritt, ergibt sich auch daraus, daß nach c. 12 Petrus (und die Apostel) überhaupt definitiv verschwinden soll. Wer da berichtet: „Petrus ging an einen anderen Ort", der wollte diese Person damit fallen lassen. Taucht Petrus nun doch (c. 15) plötzlich wieder auf — und zwar in Jerusalem —, so scheint das auf die Benutzung einer neuen Quelle zurückgeführt werden zu müssen und auf eine gewisse Nachlässigkeit in der Redaktion. Damit wird es aber wahrscheinlich, daß mindestens eine Quelle schriftlich dem Lukas vorlag. Wellhausen (Nachrichten d. K. Gesellsch. d. W. z. Göttingen 1907 S. 9 n. 1) bemerkt: „Vermutlich ist *εἰς ἕτερον τόπον* Korrektur des Lukas, etwa für Antiochien; denn dies durfte nicht stehen bleiben, wenn 15, 1—34 folgen sollte". Die Vermutung ist sehr gewagt; denn warum konnte Lukas nicht die Rückkehr des Petrus nach Jerusalem vor c. 15 verzeichnen?

den πέριξ πόλεις Ἰερουσαλήμ missioniert haben, daß aber nur von der Mission des Philippus neben der des Petrus in der Ap.-Gesch. erzählt ist, bringt man weiter die pneumatisch-szientistische Art des Philippus in Anschlag (die sich sogar auf seine Töchter übertrug), und vergleicht man damit die pneumatische Art dieser Quelle, erwägt man endlich, daß Lukas selbst Szientist war und ihm daher dieser Mann der Urgemeinde besonders verehrungswürdig erschienen ist und besonders glaubwürdig erscheinen mußte — so ist die Hypothese wohl nicht zu kühn, daß der Komplex A ganz oder größtenteils auf Philippus, bzw. auf ihn und seine Töchter zurückzuführen ist[1]. Neben ihnen kann und muß freilich auch an Markus und an Silas gedacht werden; denn beide waren Jerusalemiten, und mit beiden hat Lukas zeitweilig zusammen gewirkt bzw. gestanden. Für Markus fällt auch stark ins Gewicht, daß Lukas ja seinem Evangelium das Werk desselben zugrunde gelegt hat. In der Tat sieht nun auch der Bericht über die wunderbare Befreiung des Petrus aus der Gefangenschaft (c. 12) durch seine Details (Haus der Mutter des Markus; Versammlung daselbst; Magd Rhode im Hause) ganz wie ein Markusbericht aus, und ist es wohl auch, oder vielmehr: eine Markuserzählung wird hier eingeflossen sein. So straff und einheitlich ist ja der Komplex A nicht, daß nicht auch eine zweite oder dritte Quelle in ihm verwertet sein könnte. Aber außer diesem Abschnitt läßt sich in A nichts nachweisen, was mit größerer Wahrscheinlichkeit auf Markus zurückgeführt werden könnte als auf Philippus, ja es läßt sich in ihm überhaupt kein Zug mehr finden, der gerade auf Markus führte. In bezug auf

1) Die Erwähnung der Töchter in 21, 9 ist auffallend. Daß sie evangelische Geschichten überliefert haben — u. a. eine Totenerweckung — sagt Papias (Euseb., h. e. III, 39, 9) ausdrücklich. Eine Totenerweckung enthält auch der Komplex A (9, 36 ff.); Phantasien aber, solche betreffend, sind doch in der ältesten Überlieferung sehr selten; Paulus sagt nichts von ihnen. Lukas kann auch später noch — in Asien — mit diesen Töchtern zusammengetroffen sein und erst dort seine Nachrichten empfangen haben (s. Lukas der Arzt S. 108 ff.). Außerdem ist darauf hinzuweisen, daß Lukas den Philippus selbst noch einmal gesehen haben muß, nämlich in den Tagen vor seiner gemeinsamen Reise mit Paulus von Cäsarea nach Rom. Wie lange er damals mit Philippus, dem vornehmsten Mitgliede der Gemeinde in Cäsarea, zusammen gewesen ist, wissen wir nicht. Es können Tage, es können aber auch Monate gewesen sein.

Silas aber gilt dasselbe. Jerusalemisches hat Lukas natürlich auch von ihm gehört; aber der Hauptcharakter von A ist jerusalemisch-samaritanisch-cäsareensisch. Das läßt nur an Philippus denken [1]. Aber ist es nun nicht auffallend, daß in einer und derselben Quelle Petrus und Philippus friedlich nebeneinander stehen, wenn diese Quelle auf Philippus zurückgehen soll und wenn doch er und seine samaritanische Mission ursprünglich in einem Gegensatz zu Petrus und seiner jerusalemisch-judäischen Mission gestanden haben mögen? Darauf ist zu antworten, daß die Philippus-Mission jedenfalls nicht zu der antiochenisch-jerusalemischen Überlieferung gehört und daß sich schon für Philippus selbst in späterer Zeit der Gegensatz zwischen ihm und Petrus ausgeglichen haben wird. Nur das darf nicht angenommen werden, daß die Approbation der samaritanischen Mission durch Petrus und die Urapostel (8, 14 ff.) sofort erfolgt ist; es wird wohl eine geraume Zeit dazwischen liegen. Übrigens scheint das der Text selbst anzudeuten: die Urapostel approbieren erst, nachdem *ἡ Σαμαρία δέδεκται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*. Aber auch wenn man das nicht annehmen will, so ist daran zu erinnern, daß es in der ersten Hälfte der ApGesch. mit der Chronologie sehr schlecht bestellt ist. Daß Petrus schon verhältnismäßig frühe an der Küste missioniert hat, ist sicher, und das ist ihm später von den freier Gesinnten zur Gerechtigkeit gerechnet worden; warum nicht auch von Philippus?

Was die Rezension B betrifft, so darf man das ungünstige Urteil, welches oben über sie gefällt worden ist, zu der Kritik steigern, daß sie neben A, abgesehen von einigen wenigen Zügen, wertlos ist: sie bietet das Zuverlässige in einer ganz verworrenen Reihenfolge, hat Verschiedenes verschmolzen, läßt Wichtiges vermissen und ermangelt der gehörigen Motivierung. Es ist eine viel spätere und eindrucksvollere Darstellung, die sich eben dadurch empfahl. Darin aber wird sie recht haben, daß die Ausgießung des hl. Geistes sich in Zungenreden kundgab. Ob sie selbst oder erst Lukas dieses Zungenreden zu einem Reden in

1) Daß auch die Quellenkritik des Evangeliums des Lukas auf eine jerusalemische Sonderquelle führt, die gewisse Verwandtschaft hat mit dem Komplex A der ApGesch., darauf habe ich in meiner Abhandlung über Lukas den Arzt S. 108 ff. bereits hingewiesen und will dieser Beobachtung hier nicht weiter nachgehen.

fremden Sprachen bzw. zu einem Hörwunder — freilich nicht konsequent — gesteigert hat, läßt sich nicht sicher entscheiden. Jenes ist mir wahrscheinlicher. Jedenfalls aber muß schon in der Quelle der Ausblick auf die Völkerwelt — wiederum freilich nicht konsequent und mutig durchgeführt — enthalten gewesen sein; denn darin liegt das Akumen der ganzen Erzählung. Dabei muß natürlich vorbehalten bleiben, daß Lukas selbst die Völkertafel nach seinem Ermessen entworfen hat. Sehr merkwürdig aber ist andererseits, daß in dem Bericht die Wirkungen der Ausgießung sich nicht auf die einheimischen Jerusalemiten, sondern auf die Diasporajuden erstrecken. Hier liegt eine Verwandtschaft mit der antiochenischen Quelle vor. Auf wen dieser Bericht zurückzuführen ist, kann leider nicht ermittelt werden. Entstanden ist er wohl erst, nachdem das Evangelium im Reiche verkündigt worden war. Aber auf Jerusalem resp. Palästina geht gewiß auch er zurück; zu ihm kann man passend auch den Himmelfahrtsbericht (c. 1, 1—14) stellen; denn das Maß von Kritik darf man dem Lukas wohl zutrauen, daß er solche Jerusalem betreffende Erzählungen nicht aus der Diaspora bezogen hat, während er mannigfaltige Verbindungen mit palästinensischen Christen hatte. In bezug auf den Himmelfahrtsbericht ist oben (S. 126 ff.) gezeigt worden, daß er aus Palästina, aber vielleicht erst aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems, stammt.

Die antiochenische Quelle anlangend, so darf man ihr einen hohen geschichtlichen Wert beimessen; aber man muß unterscheiden. Bis 13, 3 (incl.) gibt sie zu einer abschätzigen Kritik nur bei einigen Zügen Anlaß, die als Redaktionsstriche sich leicht erkennen lassen. Nur aus dieser Quelle erfahren wir von der wichtigen Spannung zwischen den „Hebräern" und „Hellenisten" in der jerusalemischen Gemeinde[1], von der Wahl der Sieben, einer zweiten Schicht von Aposteln, die aus dieser Spannung hervorgegangen ist, und vor allem davon, daß es in Jerusalem in Stephanus und seinem Anhang einen eigenartigen „Paulinismus" vor Paulus gegeben hat, mit dem sich die Zwölfe keineswegs solidarisch erklärten — die Stephanus-Verfolgung hat sie nicht betroffen — und aus dem sich die Heidenmission vor

1) Die Erwähnung der Hellenisten in 9, 29 gehört wohl zu den Redaktionsstrichen des Lukas und ist Konformierung nach 6, 9.

Paulus entwickelt hat[1]. Hat Stephanus gelehrt, daß Jesus nicht nur den Tempel zerstören, sondern auch die ἔϑη ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς abschaffen werde, so versteht man es, daß Anhänger von ihm in Antiochien direkt den Heiden gepredigt haben. Die Quelle ist vielleicht ausführlicher gewesen als das, was Lukas aufgenommen hat, worauf bereits bei der Stephanusgeschichte hingewiesen wurde und was sich auch sonst nahelegt. Die Erzählung in 11, 19—30 z. B. sieht ganz wie ein Auszug aus einem umfassenderen Bericht aus[2]. Anstoß bietet bekanntlich aber die Erzählung, Barnabas und Paulus hätten eine Spende nach Jerusalem gebracht (11, 30^b; 12, 25). Ich gestehe, daß mir die Erzählung durch Gal. 2, 1 (διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν πάλιν ἀνέβην) nicht sicher ausgeschlossen zu sein scheint[3]. Ist sie

1) Auch Wellhausen (a. a. O. S. 9 f. 11 f.) läßt das gelten. Gegen diese Mission protestiert, wie er mit Recht bemerkt, Matth. 10, 5.

2) So auch Wellhausen (a. a. O. S. 7 ff.). Aber wie er die Einheitlichkeit der Quelle hier ohne rechten Grund in Zweifel zieht und sich zu der einschneidenden Kritik berechtigt glaubt, Barnabas gehöre allem Anschein nach selber zu den flüchtigen Hellenisten und Tendenzerzählung sei es, daß er als „jerusalemischer Controleur“ auftrete, daß die Hellenisten sich im Prinzip bloß an die Juden gehalten hätten und daß Petrus zum Heidenapostel gemacht wird (??) — so vermag ich ihm nicht zu folgen. Auch die übrigen Einwürfe, daß die Jerusalemer „durch eine bloß geweissagte Teuerung in Not geraten“ und daß sich die Antiochener schon durch sie zur Hilfeleistung bewegen lassen, ferner daß die jerusalemischen Gesandten keine Propheten waren, sondern andere Leute, vermag ich nicht anzuerkennen, da sie sich m. E. teils durch den Hinweis auf die Kürze der Erzählung erledigen, teils überhaupt nicht genügend motiviert sind.

3) Die beiden Reisen nach Jerusalem, von denen er Gal. 1. 2 berichtet, sind also charakterisiert: ἀνῆλϑον ἱστορῆσαι Κηφᾶν — πάλιν ἀνέβην καὶ ἀνεϑέμην αὐτοῖς (den Jerusalemiten) τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔϑνεσιν. Er zählt nicht die Reisen, sondern die Reisen, bei denen es sich um sein Verhältnis zu Petrus und den Anderen bzw. um sein Evangelium gehandelt hat. So kann man zur Not urteilen; mehr will ich nicht behaupten. Die von Ramsay und früher schon von Anderen empfohlene Identifizierung der Reise Gal. 2 mit Act. 11, 30^b, bzw. die Reduzierung der beiden von der ApGesch. erzählten Reisen des Barnabas und Paulus nach Jerusalem auf eine, die vor der ersten Missionsreise stattgefunden hat, halte ich für eine verlockende, aber schwer zu begründende Hypothese. Neuerdings hat ihr Wellhausen (a. a. O. S. 7 f.) wieder das Wort geredet, aber die Art, in der er sich verpflichtet glaubt, die Berichte der ApGesch. zu kritisieren und neu zu kombinieren, macht eine Auseinandersetzung mit ihm schwer möglich. Für die Identifizierung der Reise bzw.

aber unhistorisch — nun so hat die antiochenische Quelle einen Fehler; doch kann man in diesem Falle auch annehmen, daß die ganze Reise gar nicht zur antiochenischen Quelle gehört, sondern von Lukas auf Grund einer irrtümlichen Nachricht eingestellt ist. Sie läßt sich ohne Schwierigkeit ausschalten.

Der dieser Quelle angehörige Bericht über die sog. erste Missionsreise des Paulus (13, 4—14, 28) ist nicht so anschaulich und zuverlässig (s. o. S. 83 ff.) wie das Meiste in der zweiten Hälfte des Werkes. Augenscheinlich hat sich Lukas hier auch besondere Freiheiten genommen. Ich vermute, daß die Quelle nur die Reiseroute (ohne Zeitbestimmungen, die fast ganz fehlen) und einige besonders wichtige Anekdoten bot, was Lukas taliter qualiter zu einer „Geschichte“ ausgestaltete, in der die eingeschaltete große Rede in Antiochien mehr als ein Drittel bildet. Den Barnabas hat er hier — gegen die Haltung der Quelle selbst — allmählich hinter Paulus zurücktreten lassen (s. o.). Ist unsere Quelle antiochenisch, so versteht man es, daß sie in diesem Abschnitt sich nur für Haupttatsachen interessierte.

Für die Kritik von c. 15, 1—35 scheint es mir von hoher Bedeutung zu sein, daß man den antiochenischen Ursprung dieses Abschnitts im Auge behält. Ist er aus antiochenischer Tradition — und aus den Worten v. 2: *γενομένης δὲ στάσεως καὶ ζητή-*

---

die Verlegung von 15, 1 ff. auf 11, 30 scheint zu sprechen, daß in 15, 1 ff. (Gal. 1, 21) nur von den Heidenchristen in Syrien und Cilicien die Rede ist, während man auch die Erwähnung der Heidenchristen in Lykaonien usw. (den Gebieten der ersten sog. Missionsreise) erwartet. Allein es handelte sich zunächst um die Beseitigung einer akuten *„στάσις καὶ ζήτησις οὐκ ὀλίγη“*, die in Antiochien (und damit auch in den zu dieser Hauptstadt gehörigen Gebieten von Syrien und Cilicien) durch unberufene jerusalemische Revidenten ausgebrochen war, nicht aber um ein allgemeines, vom Zaun gebrochenes Unternehmen, das Verhältnis von Juden- und Heidenchristen überhaupt zu regeln. Daß die getroffene Entscheidung später auch für die Heidenchristen überhaupt wichtig geworden ist, ist selbstverständlich (21, 25). Statt dem Lukas hier etwas am Zeuge zu flicken, sollte man vielmehr anerkennen, daß er sich hier nicht in Allgemeinheiten bewegt, sondern Genaueres angegeben hat. Die Sammlung für die hungernden Jerusalemiten aber (11, 29 f.; 12, 24) mit der Auflage und dem Versprechen in Gal. 2, 10 in Verbindung zu setzen, gehört zu jenen Kombinationen, die die historische Kritik kompromittieren. Das Verlockende der Hypothese liegt darin, daß Petrus noch in Jerusalem ist, das er nach c. 12 doch definitiv verlassen zu haben scheint.

σεως οὐκ ὀλίγης τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Βαρνάβᾳ πρὸς αὐτούς, folgt ebenso wie aus den *τινὰς ἄλλους* v. 2 und dem *μετὰ καὶ ἑτέρων πολλῶν* v. 35, daß die Quelle mehr gewußt hat als Lukas sagt und daß sie das nur als antiochenische wissen konnte —, so erklärt sich alles. Was Paulus und Barnabas in Jerusalem gesagt haben, das brauchte nicht berichtet zu werden. Darauf kam es vielmehr allein an, wie sich gegenüber den Gesetzeslehrern, die, nicht autorisiert (v. 24: *οἷς οὐ διεστειλάμεθα*), nach Antiochien gekommen waren (15, 1) und aus der Partei christianisierter Pharisäer in Jerusalem (15, 5) stammten, die Gesamtgemeinde unter Führung des Petrus und Jakobus verhalten hat. Mehr aber erzählt der Bericht überhaupt nicht, und es ist unstatthaft, ihm mehr ablocken zu wollen. Er markiert lediglich das Ergebnis, die Haltung des Petrus und Jakobus durch freie Wiedergabe ihrer Reden näher ausführend. Dabei ist offenbar, daß der Standpunkt jenes ein etwas anderer ist als der des Jakobus. Beide läßt Lukas auf die göttliche Weisung zurückgreifen, die in der Geschichte des Hauptmanns von Cäsarea gegeben war — jene Cyprier und Cyrenaiker, die zuerst bei den Heiden in Antiochien missioniert haben, konnten also eine solche Weisung im Sinne des Lukas nicht geltend machen —; aber Petrus rekurriert dann noch auf die auch für die Juden und Judenchristen bestehende Unmöglichkeit, das Joch des Gesetzes zu tragen, und daher auf die Gnade des Herrn Jesus, welche dem Gläubigen die Erlösung bringt; Jakobus dagegen auf die Tatsache, daß das Gesetz ja überall in den Synagogengemeinden verkündet wird (und damit das ihm gebührende Ansehen bei dem alten Volke[1] behält)[2].

1) Die „Synagogen" v. 21 können nur das Judentum bedeuten, nicht Synagogen, in denen sich Juden und Judenchristen zusammen finden.

2) So sind die in ihrer Beziehung etwas dunklen Worte zu verstehen. Die anderen Erklärungen (s. Wendt z. S. St.), welche fast sämtlich das Judenchristentum hier einsetzen und die Worte als Erklärung der aufzulegenden Bestimmungen fassen, tragen etwas ein, was dem Text fremd ist und was, wenn es gemeint wäre, ausdrücklich gesagt worden sein müßte. Das Votum des Petrus und das des Jakobus ergänzen sich vielmehr: jener hebt hervor, daß bei der bestehenden Unmöglichkeit, das Gesetz zu halten, alles auf den Glauben an die Gnade des Herrn Jesus ankommt; dieser erklärt, daß das Gesetz für den Juden seine Unverbrüchlichkeit behält und ihm darin sein Recht bleibt. Nicht die positive Seite

Über das Aposteldekret selbst wird im 6. Capitel noch gehandelt werden. Ich lasse es daher hier beiseite. Was die Zeitlage der antiochenischen Quelle betrifft, so ist ein abschließendes Urteil erst nach Erledigung des Aposteldekrets möglich. Aber sieht man von ihm zunächst ab, so findet sich nichts in der Quelle, was einen späten Ursprung fordert, während umgekehrt die vorzüglichen Nachrichten über Jerusalem und Stephanus und die besondere Hochschätzung des Barnabas auf ein höheres Alter schließen lassen. Mit aller Vorsicht darf man wohl noch einen Schritt weiter gehen. Wir haben die Quelle als „antiochenisch" bezeichnet. Man kann und muß sie aber auch „antiochenisch-jerusalemisch" nennen; denn — wie gezeigt worden ist — ist in ihr aufs sorgfältigste die Verbindung zwischen Antiochien und Jerusalem beachtet und gebucht, und in bezug auf die Urgeschichte der Gemeinde von Jerusalem sind in ihr ganz singuläre, wichtige und zuverlässige Nachrichten enthalten, noch genauere als über Antiochien. Sie fordert also einen Gewährsmann, dem jene Verbindung besonders wichtig war, dem Antiochien und Jerusalem in gleicher Weise am Herzen lagen und der die Urgeschichte der Gemeinde von Jerusalem kannte, ferner aber einen Pneumatiker. Nun wissen wir, daß Silas aus Jerusalem als offizieller Bote nach Antiochien gekommen und längere Zeit dort geblieben ist, daß er dann mit Paulus von dort aus die sog. zweite Missionsreise gemacht, auf dieser den Lukas getroffen und mit ihm zeitweilig zusammengewirkt hat. Nichts liegt doch näher, als daß Lukas ihm, dem jerusalemitischen Propheten in Antiochien, der freudig auf die Heidenmission eingegangen ist, diese antiochenisch-jerusalemischen Mitteilungen verdankt, und nichts spricht dagegen. Das ist freilich zum Beweise noch nicht genug; aber die Vermutung darf man wohl wagen, daß Silas für die antiochenisch-jerusalemischen Nachrichten in Anspruch zu nehmen ist.

Hiemit ist die Quellenkritik der Apostelgeschichte in den

---

des sog. Aposteldekrets will Jakobus durch seine Worte begründen, sondern, wie Petrus, lediglich die negative (*μὴ παρενοχλεῖν*). Sowohl das, was Petrus sagt, als das, was Jakobus erklärt, hätte auch Paulus sagen können; denn auch nach ihm bleiben die Juden zum Halten des Gesetzes verpflichtet; aber wichtig für den Standpunkt des Jakobus ist es, daß er eben dies hervorhebt.

Grundzügen zu Ende geführt. Es erübrigt aber noch die wichtige Frage, ob die drei Quellen der ersten Hälfte der ApGesch., sei es sämtlich, sei es zum Teil, schriftliche gewesen sind oder ob sie lediglich auf mündliche Überlieferung zurückgehen. Diese Frage kann nur im Zusammenhang mit der Beurteilung der „Unstimmigkeiten“ der ApGesch. behandelt werden. Ihnen ist das nächste Capitel gewidmet.

Sechstes Capitel: Die Inkorrektheiten und Unstimmigkeiten. Schriftliche oder mündliche Quellen? Abschließendes über den Wert der Quellen und Lukas als Verfasser.

Wie weit der Begriff der Inkorrektheiten und „Unstimmigkeiten“ in der ApGesch. hier gefaßt ist, werden die folgenden Zusammenstellungen lehren. Wir gruppieren sie nach den in dem vorigen Capitel und z. T. früher schon ausgeschiedenen Komplexen.

1. Die Wirstücke.

Im allgemeinen muß bemerkt werden, daß das ἡμεῖς nicht an allen Stellen den gleichen Umfang hat und es nicht überall ganz sicher ist, wer in dasselbe eingeschlossen ist.

16, 10 Das „Wir“ wird in dem ἐζητήσαμεν ohne jede Erklärung plötzlich eingeführt.

16, 10 *εἰς Μακεδονίαν .... εὐαγγελίσασθαι αὐτούς.*

16, 12. 18 Das Verhältnis der ἡμέρας τινάς zu den πολλὰς ἡμέρας bleibt unbestimmt.

16, 13. 16 Ob es sich um einen oder um zwei verschiedene Gänge zur προσευχή handelt, bleibt unbestimmt.

20, 7 Das αὐτοῖς nach ἡμῶν ist ungenau, da es die Christen in Troas bedeutet, die doch auch in dem ἡμεῖς mitgemeint sind.

20, 12 ἤγαγον δὲ τὸν παῖδα ζῶντα hätte schon vorher erzählt werden müssen, und in den nun folgenden Worten: *καὶ παρεκλήθησαν οὐ μετρίως* wechselt das Subjekt.

21, 4 Der prophetischen Offenbarung leistet Paulus nicht Folge.

21, 8ff. Dem Erzähler ist Philippus in Cäsarea so wichtig, daß er die Gemeinde darüber vergißt; erst v. 12. 16 wird sie nachgebracht.

21, 10 Agabus ist so eingeführt, als käme er hier zum erstenmal vor; doch s. 11, 28.

21, 11 Die Weissagung erfüllt sich nur im allgemeinen, nicht aber im speziellen.

21, 16. 17 Die Aufnahme in Jerusalem durch Mnason ist früher erzählt als die Ankunft in Jerusalem (was zu einer Korrektur in β Anlaß gegeben hat). Prolepsis.

27, 2 Zu Aristarch ist die Charakteristik hinzugefügt: *Μακεδὼν Θεσσαλονικεύς,* obschon er schon 19, 20 als Macedonier, 20, 4 als Thessalonicher bezeichnet war — also scheint vergessen, daß er schon früher genannt war.

27, 10 Hier geht die Konstruktion mit *ὅτι* anakoluthisch in den Acc. c. Inf. über.

27, 12 *Ἀνευθέτου δὲ τοῦ λιμένος* schließt über v. 9—11 an v. 8 an (Wellhausen erklärt v. 9—11 für einen Einschub).

27, 12 Nach der Nennung des *ἑκατοντάρχης, κυβερνήτης* und *ναυκλῆρος* sind die *οἱ πλείονες* auffallend. Wer sind sie?

27, 21 Hier steht ein *μέν* ohne ein folgendes *δέ.*

27, 21—26 (von *τότε* an); 27, 31; 27, 33—38 (von *παρεκάλει* an) erklärt Wellhausen für Einschübe.

28, 1. 2 Ungenauer ist es, daß der Satz: *ἐπέγνωμεν ὅτι Μελίτη ἡ νῆσος καλεῖται,* vor die Erwähnung des Zusammentreffens mit den Einwohnern gestellt ist. Prolepsis.

28, 10 Proleptisch ist die freundliche Ausrüstung zur Seereise vorweggenommen, da diese doch erst nach 3 Monaten (v. 11) erfolgte.

28, 14 Proleptisch ist die Ankunft in Rom vorweggenommen; sie hat ihre Stelle erst in v. 16.

2. Die zweite Hälfte des Buches (abgesehen von den Wirstücken).

16, 4 *τὰς πόλεις . . . . παρεδίδοσαν αὐτοῖς.*

16, 22 Warum beruft sich Paulus nicht schon jetzt auf sein römisches Bürgerrecht?

16, 23. 24 *ἔβαλον εἰς φυλακὴν . . . ἔβαλεν αὐτοὺς εἰς τὴν ἐσωτέραν φυλακὴν* ist eine ungeschickte Wiederholung.

16, 27 Der Gefangenwärter will sich töten, obgleich ihm niemand eine Schuld beilegen und obgleich er noch nicht wissen konnte, ob die Gefangenen geflohen seien oder nicht.

16, 28 Paulus merkt unbegreiflicherweise die Absicht des Ge-

fangenwärters und weiß — ebenso unbegreiflich —, daß alle Gefangenen noch da sind.

16, 29 *αἰτήσας*, auffallender Subjektswechsel.

16, 30 Unmotiviert erscheint die Verehrung des Gefängniswärters für seine beiden Gefangenen und vollends seine Heilsbitte, da er gar nicht wissen konnte, daß um ihretwillen das Wunder geschehen war.

16, 32 Unmotiviert erscheint die plötzliche Anwesenheit der Familie des Gefängniswärters.

16, 33 Auffallend ist, daß gleich auf dem Hofe die Taufe vollzogen werden konnte.

16, 35 Unmotiviert ist, daß die *στρατηγοί* plötzlich den Befehl zur Freilassung geben, ohne daß der nächtliche Vorgang auch nur berührt wird. Der ganze Abschnitt v. 24—34 (incl.) erscheint wie ein Einschub.

16, 37 *πρὸς αὐτούς* — aber die Liktoren waren gar nicht selbst zu den Gefangenen gegangen, sondern hatten die Botschaft durch den Gefängniswärter überbringen lassen.

17, 3 Übergang in die oratio directa.

17, 5 Proleptisch wird das Haus des Jason genannt und dann erst v. 7 nachgebracht, daß Jason die Missionare aufgenommen hatte.

17, 9 *λαβόντες ἀπέλυσαν* — Subjektswechsel.

17, 15 *ὡς τάχιστα* — aber Luk. schweigt darüber, daß der Befehl nicht ausgeführt worden ist.

17, 18 *οἱ δέ* ist grammatisch ohne Voraussetzung.

18, 5 Auffallend, weil nicht recht motiviert, ist das *συνείχετο τῷ λόγῳ* in seinem Verhältnis zu *κατῆλθον ὅ τε Σίλας καὶ ὁ Τιμόθεος*.

18, 6 Auffallend ist, wenn doch v. 7f. folgt, das *πορεύσομαι*.

18, 8 Dieser Vers über Krispus durchbricht den pragmatischen und den äußeren Zusammenhang und scheint daher gar nicht am Platze.

18, 11 *ἐν αὐτοῖς* ist nicht ganz korrekt.

18, 17 Weder wer die *πάντες* sind (Juden? Heiden?) noch ob der plötzlich eingeführte und ohne Nennung eines Grundes geschlagene Sosthenes Christ oder Jude ist, ist deutlich.

18, 18 Ob Paulus oder Aquila das Gelübde getan, ist nicht sofort deutlich.

18, 22 Ob unter *ἀναβάς* das Hinaufsteigen vom Hafen in

die Stadt Cäsarea zu verstehen ist oder das Hinaufsteigen nach Jerusalem, ist nicht ganz deutlich.

18, 22. 23 Die Kürze der Berichterstattung hier ist auffallend.

18, 24—28 sieht wie eine nachgetragene Episode aus.

19, 1 Man erwartet ἀνελθεῖν, nicht ἐλθεῖν (Wellhausen).

19, 3 Der Ausdruck βαπτίζεσθαι εἰς τὸ Ἰωάννου βάπτισμα ist eine durch das voranstehende εἰς τί nur formell zu entschuldigende Inkorrektheit.

19, 16 Erst nachträglich erfährt man, daß bei diesem speziellen Falle nicht alle sieben Beschwörer beteiligt waren und daß der Vorgang in einem Hause stattfand (das Haus wird bezeichnet, als wäre es schon erwähnt gewesen, ebenso der Dämonische selbst). Doch kann ἀμφότεροι auch nachlässig gebraucht sein (= mehrere). Die ganze Episode ist so erzählt, als bedürfe es nur der Erinnerung an einen bekannten Vorfall, und eben diese Notorietät wird v. 17 nachgebracht und 18 f. verständlich gemacht.

19, 29 Die Macedonier Gajus und Aristarch werden ganz plötzlich eingeführt.

19, 32 nimmt über v. 30 u. 31 den 29. Vers wieder auf.

19, 33 Alexander wird plötzlich eingeführt und nicht charakterisiert. Seine Person und seine Absicht bleibt unklar; aber auch ἐκ δὲ τοῦ ὄχλου συνεβίβασαν τὸν Ἀλέξανδρον ist ganz unklar stilisiert, und auch das plötzliche Eingreifen der Juden ist undeutlich.

19, 34 ἐπιγνόντες ... κράζοντες Anakoluth.

19, 37 Wer die ἄνδρες οὗτοι sind, bleibt unklar. Paulus und seine Genossen? Doch wohl Gajus und Aristarch. Was sollte aber dann der ganze Zwischenfall mit Alexander? Anderseits fügt sich v. 38 besser zu v. 36 als zu v. 37 (Wellhausen).

20, 16 Ob Paulus wirklich zu Pfingsten nach Jerusalem gekommen ist, wird nicht gesagt.

20, 19 Das, woran Paulus hier erinnert, wird durch die Erzählungen in c. 19 nicht gedeckt.

20, 23 Auch das hier summarisch Zusammengefaßte ist neu.

20, 32 τῷ δυναμένῳ bezieht sich über τῷ λόγῳ hinweg auf τῷ κυρίῳ oder ist inkorrekt hinzugefügt.

21, 20 ἀκούσαντες εἶπαν, man erwartet, daß Jakobus hier spricht, aber die Worte werden Jakobus und den Presbytern zusammen (!) in den Mund gelegt.

21, 27 Von den sieben Tagen ist so geredet, als sei vorher schon gesagt worden, daß noch sieben Tage an der Nasiräatszeit fehlten.

21, 27 *ἐπέβαλαν ἐπ' αὐτὸν τὰς χεῖρας,* proleptisch.

21, 34 *μὴ δυναμένου αὐτοῦ γνῶναι ἐκέλευσεν,* grammatisch inkorrekt.

21, 36 *τὸ πλῆθος τοῦ λαοῦ κράζοντες,* inkorrekt.

22, 6 *περὶ μεσημβρίαν,* fehlte in der Darstellung c. 9.

22, 9 Ein (zur Not zu hebender) Widerspruch mit 9, 7.

23, 5 Unverständlich sind die Worte des Paulus: *οὐκ ᾔδειν ὅτι ἐστὶν ἀρχιερεύς.*

23, 1—11 hat an sich im einzelnen und neben 23, 15 etwas Auffallendes. Wie in der ersten Hälfte scheint Lukas Parallelberichten, die aber unter sich differierten und die er nicht als Parallelberichte erkannte, gefolgt zu sein.

23, 12 Auffallender noch als 22, 30 ist hier der allgemeine Begriff *οἱ Ἰουδαῖοι.*

23, 16 Der Schwestersohn des Paulus wird wie ein Bekannter eingeführt.

23, 22 *ὁ μὲν οὖν* ohne folgendes *δέ.*

23, 22 Übergang in die oratio directa.

23, 24 Übergang in die oratio indirecta.

23, 25 *γράψας* bezieht sich über v. 24 zurück auf *εἶπεν* v. 23.

23, 26 Der Name des Militärtribuns wird nun endlich nachgebracht.

23, 27 *μαθὼν ὅτι Ῥωμαῖός ἐστιν* ist entweder eine grobe Ungenauigkeit des Lukas oder ist absichtlich gesetzt: der Tribun gibt eine falsche, aber für ihn günstige Darstellung der Vorgänge.

23, 30b ist durch das vorher Erzählte nicht gedeckt.

23, 33 *οἵτινες,* auffallender Subjektswechsel.

24, 5 *εὑρόντες,* anakoluthisch; es folgt kein Hauptverbum.

24, 17 ist durch das früher Erzählte nicht gedeckt.

24, 18 Inkorrekt schließt sich der Satz: *τινὲς δὲ ἀπὸ τῆς Ἀσίας Ἰουδαῖοι* an.

24, 22 Sehr auffallend ist, daß hier dem Felix eine genauere Kenntnis der christlichen Bewegung — durch seine Gemahlin Drusilla? — beigelegt wird (*ἀκριβέστερον εἰδὼς τὰ περὶ τῆς ὁδοῦ*), oder heißt *εἰδώς* hier „merkend“ und *ἀκριβέστερον* ist als Superl. zu verstehen?

24, 22[b] Diese Ankündigung wird auffallenderweise nicht verwirklicht.

24, 23 *καὶ μηδένα κωλύειν,* auffallender Subjektswechsel.

24, 24—27 ist ungünstiger für Paulus als die vorhergehenden Verse (22. 23), aber ein Widerspruch ist das nicht.

25, 4 *ὁ μὲν οὖν* ohne folgendes *δέ*.

25, 16 Festus referiert das Begehren der jüdischen Obrigkeit nicht richtig.

25, 21 *τ. δὲ Παύλου ἐπικαλεσαμένου τηρηθῆναι αὐτόν,* grammatisch inkorrekt.

25, 24 *τὸ πλῆθος ἐνέτυχον,* inkorrekt.

26, 4 Dem *μέν* folgt kein *δέ*.

26, 14 Widerspruch zu 9, 7 (*εἱστήκεισαν*).

26, 16 Im Unterschied von den früheren Darstellungen wird Paulus schon hier zum Heidenmissionar designiert.

26, 20 Daß Paulus in Jerusalem und in ganz Judäa gepredigt hat, wird in der ApGesch. sonst nicht berichtet,

28, 17 *δέσμιος ἐξ Ἱεροσολύμων παρεδόθην εἰς τὰς χεῖρας τ. Ῥωμαίων* ist recht ungenau, da er sich als Gefesselter schon in der Gewalt der Römer befand; auch v. 19[a] ist nicht genau.

28, 22 *μέν* ohne *δέ*.

28, 25 ff. Das Jesajaswort paßt nicht gut zu der Mitteilung in v. 24.

3. Cap. 1 und die „Quelle" B (2; 5, 17—42).

1, 1 Dem *τὸν μὲν πρῶτον λόγον* folgt kein *τὸν δὲ δεύτερον*. Anakoluth.

1, 2 ist nicht klar stilisiert.

1, 4 Die Konstruktion durch einen Relativsatz geht in einen Hauptsatz über.

1, 4—6 Es ist nicht klar, von wo an der summarische Bericht in die Erzählung einzelner Vorgänge übergeht (wohl schon v. 4).

1, 4[c] Die oratio obliqua geht in die directa über.

1, 6 Es ist nicht gesagt, wo die Jünger zusammen gekommen waren; erst v. 12 wird das nachgebracht. Auch ist nicht klar, ob die Zusammenkunft in v. 6 mit der in v. 4 identisch ist.

1, 15 Nachdem (v. 14) neben den Aposteln und Weibern nur von den Brüdern Jesu die Rede war, befremdet es, daß nun

plötzlich die Existenz eines ganzen Haufens von Brüdern vorausgesetzt wird — 120 Personen.

1, 18 μὲν οὖν ohne folgendes δέ.

1, 17—20 Hier hat man eine Verwirrung zwischen dem Apostelamt des Judas und dem von ihm erworbenen Grundstück angenommen (Weiß): die ἔπαυλις v. 20 soll auf das Grundstück gehen.

1, 22 Die Worte ἀρξάμενος bis ἡμῶν befremden in sachlicher und formeller Hinsicht (Wellhausen); Weiß dehnt das Befremden auch auf v. 21 (von ἐν παντὶ an) aus.

1, 24 Auffallend, daß alle Brüder gemeinsam das Folgende sprechen.

1, 26 μετὰ τῶν ἕνδεκα ἀποστόλων — auffallend, da sonst in dem Buch auf die Zwölfzahl nicht viel Gewicht gelegt wird.

2, 1 Es bleibt unklar, ob der Pfingsttag selbst gemeint ist oder nur seine Nähe.

2, 1 ὁμοῦ neben τὸ αὐτό ist überflüssig; unklar bleibt, wo sie zusammen waren.

2, 4ff. Unklarheit, ob Hör- oder Sprachwunder oder (v. 13. 15) einfach ekstatisches Sprechen („Zungenreden“).

2, 4 πάντες — in 2, 1 bedeutet πάντες alle Christen, also auch hier; allein schon in 2, 7 scheinen vielmehr nur die Zwölfe unter πάντες verstanden zu sein, und das scheint durch v. 14. 15 bestätigt zu werden (οὗτοι = die οἱ ἕνδεκα).

2, 5f. Hiernach scheinen nur die in Jerusalem wohnenden Diaspora-Juden zusammengeströmt zu sein; wo bleiben die Einheimischen (doch s. v. 14), und wie machte sich diese Ausgießung des Geistes in der Stadt überhaupt bemerklich?

2, 8 bei τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ fehlen „die Sprechenden,“

2, 9 οἱ κατοικοῦντες τὴν Μεσοποταμίαν streitet formell mit εἰς Ἱερουσαλὴμ κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι.

2, 9 Ἰουδαίαν ist unmöglich.

2, 11 Κρῆτες καὶ Ἄραβες ist nach dem abschließenden: Ἰουδαῖοί τε καὶ προσήλυτοι sehr auffallend.

2, 12f. πάντες-ἕτεροι: ungenau.

2, 14 Diese Einleitung der Rede verwischt die zuerst markierte Tatsache, daß sich die Wirkung der Ausgießung auf die Diaspora-Juden, d. h. auf die Hellenisten, beschränkte.

2, 19f. Von solchen τέρατα hatte sich bei der Ausgießung

noch nichts ereignet. Dagegen in 4, 31, dem Parallelbericht, wird erzählt, daß mit der Ausgießung zusammen ein Erdbeben erfolgte.

5, 21 Die Tautologie: *τὸ συνέδριον καὶ πᾶσαν τὴν γερουσίαν τῶν υἱῶν Ἰσραήλ,* ist auffallend.

5, 22 init. und 5, 25 init. sind so ähnlich, daß v. 22—24 wie ein Einschub erscheint — eine Hypothese, die durch die doppelte Erwähnung des *στρατηγός* in v. 24 u. 26 von Weiß gestützt wird.

5, 28 Weiß meint, daß die beiden Vorwürfe nicht nebeneinander bestehen können und weist den zweiten dem Bearbeiter zu.

5, 36 Der historische Verstoß in Bezug auf Theudas (dazu das *μετὰ τοῦτον* v. 37).

4. Die „Quelle" A (3, 1—5, 16; 8, 5—40; 9, 31—11, 18; 12, 1—23).

3, 1 ff. Die Lahmenheilung wird als erstes Wunder erzählt (s. bes. v. 10. 16); aber nach 2, 43 waren bereits viele Wunder geschehen. Alles in 2, 42—47 ist gegenüber 3, 1 ff. proleptisch.

3, 1 ff. Johannes erscheint in der ganzen Erzählung neben Petrus als überflüssig.

3, 11 *ὁ λαὸς . . . ἔκθαμβοι.*

4, 1 *λαλούντων αὐτῶν* — aber Petrus allein hatte gesprochen.

4, 1—3 Proleptisch; denn 4, 4 schließt an 3, 26 an und 4, 5 an 4, 3 (*αὔριον* gehört zu *ἑσπέρα* und *αὐτῶν* zu *ὁ λαός* in v. 2).

4, 6 Anakoluth; Hannas usw. treten im Nom. als Appos. zu *τοὺς ἄρχοντας* usw.

4, 7 Aus dem *τοῦτο,* dem *οὗτος* in v. 9, der Gegenwart des Volks in v. 10, dem sonst sehr auffallenden *ἐπεγίνωσκον κτλ.* in v. 13[c], dem sonst ebenfalls anstößigen v. 14 und aus v. 22 schließt Weiß, daß die Szene ursprünglich auf dem Tempelplatz stattfand und erst der Bearbeiter sie in das Synedrium versetzt hat.

4, 10[c] Hier ist *οὗτος* der Geheilte, 11[a] ist *οὗτος* Christus: sehr auffallend.

4, 12 *ὑμᾶς* — auffallender Übergang zur 2. Person.

4, 16 wird die Entlassung der Apostel dadurch motiviert, daß das Wunder notorisch sei und nicht geleugnet werden kann, in v. 21 aber wird sie durch die Furcht vor dem Volk motiviert. Deshalb erscheint nach Weiß 4, 15—20 als Zusatz des Bearbeiters.

4, 19 Hier sprechen Petrus und Johannes unisono.

4, 22 Daß das Alter des Geheilten nun erst nachgebracht wird, befremdet; da *ἀπολυθέντες* v. 23 an *ἀπέλυσαν* v. 21 anknüpft, erscheint v. 22 wie ein Zusatz.

4, 24 *οἱ δέ* bezieht sich über die *ἀρχιερεῖς καὶ πρεσβύτεροι* hinweg auf *οἱ ἴδιοι* v. 23.

4, 24 f. Alle sprechen unisono.

4, 27 Auffallend ist der Ausdruck: *λαοὶ Ἰσραήλ*.

4, 29 *αὐτῶν* bezieht sich nicht auf Herodes und Pilatus, sondern auf die *βασιλεῖς κ. ἄρχοντες* in v. 26; also erscheinen v. 27 u. 28 als Einschub.

4, 30 *καὶ σημεῖα καὶ τέρατα γίνεσθαι* fügt sich schlecht zum Vorhergehenden und sieht wie ein Zusatz aus.

4, 33 schließt eng an v. 31 an, wodurch v. 32 als Einschub (Einleitung zur Ananias-Geschichte) oder, da v. 34 u. 35 zu v. 32 gehören, als zu frühe Einsetzung einer neuen Geschichte erscheint.

4, 36. 37 paßt nicht zu v. 32. 34 f., da hier die Darbringung der Güter als eine allgemeine erscheint, während sie in 4, 36. 37 als rühmlicher Ausnahmefall vorgestellt wird (so auch in 5, 1 ff.).

5, 1 Wer die *οἱ νεώτεροι* sind, wird als bekannt vorausgesetzt (cf. *οἱ νεανίσκοι* v. 10).

5, 11 Die *ἐκκλησία* tritt hier zum erstenmal (statt *οἱ ἀδελφοί*) ein.

5, 12 Nach 2, 43 ist dieser summarische Bericht, der sich doch als erste Erwähnung gibt, sehr auffallend.

5, 15 gehört enge zu v. 13, also erscheint v. 14 als ein hierher nicht gehöriger Einschub.

5, 15 Daß von Petrus allein geredet wird, ist nach dem *αὐτοῖς* in v. 13 auffallend.

8, 5 *πόλις τῆς Σαμαρείας . . . αὐτοῖς*.

8, 7 Starkes, aber wohlverständliches Anakoluth: *πολλοὶ τῶν ἐχόντων πνεύματα ἀκάθαρτα . . . ἐξήρχοντο*.

8, 14 *Σαμαρεία . . . πρὸς αὐτούς*.

8, 16 *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*, aber 2, 38 *βαπτίζειν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ*.

8, 17 Auffallender Subjektswechsel (*ἐλάμβανον*).

8, 26 *ἄγγελος κυρίου*, aber 8, 29 ist es das *πνεῦμα*, welches spricht; 8, 39 heißt dasselbe *πνεῦμα κυρίου*.

8, 35 *εὐαγγελίζεσθαι αὐτῷ τὸν Ἰησοῦν*, aber 8, 25. 40: *εὐαγγελίζεσθαι τὰς κώμας* (*πόλεις*).

9, 31 Die Kirche in Galiläa tritt hier unvorbereitet ein.

10, 10 Das *αὐτῶν* steht ohne Rückbeziehung.

10, 15 *πάλιν ἐκ δευτέρου* pleonastisch.

10, 19 Weiß meint, daß das *διενθυμουμένου* das *διηπόρει* 10, 17 überflüssig mache, allein es setzt es fort, und das ist wohlverständlich.

10, 23 Weiß sieht hier eine ungeschickte Unterbrechung; aber der Satz ist um v. 45 willen notwendig.

10, 25—27 Die Unstimmigkeiten, die man hier gefunden zu haben glaubt, erledigen sich durch scharfe Exegese (s. Weiß).

10, 36 Die Anknüpfung an v. 35 ist eine auffallend lose.

10, 39ª ist eine Dublette zu v. 41 und stört den Zusammenhang zwischen v. 38ᵇ u. 39ᵇ.

10, 42 *τῷ λαῷ* streitet mit 1, 8, da es den Auftrag der Heidenmission ausschließt.

10, 43ᵇ Der Infinitivsatz fügt dem *μαρτυροῦσιν* eine Determination hinzu, auf die man nicht gefaßt ist und die den Sinn des Verbums verengt.

10, 45 *ἐκ περιτομῆς* ist überflüssig, aber die Hinzufügung doch verständlich. Da dieser Vers auf v. 23ᵇ zurückweist, der nach Weiß dem Bearbeiter gehört, so erkennt Weiß auch 10, 45 als ursprünglich nicht an, vermutet vielmehr, daß an seiner Stelle von Judenchristen, die in Cäsarea einheimisch waren, die Rede war.

11, 12 *διακρίναντα*, vgl. 10, 20 *διακρινόμενος* — die Differenz, wenn es eine ist, hält Weiß für groß genug, um auf den Bearbeiter zu schließen, auf den er auch die kleinen formalen Unterschiede vorher und nachher (zwischen Erzählung und Referat) zurückführen will. Auffallend ist, daß der Name des Cornelius im ganzen Referat nicht genannt ist.

11, 12 Daß es sechs Brüder waren (s. 10, 23. 45), wird erst hier nachgebracht, und daß sie den Petrus nach Jerusalem begleitet hatten, erfährt man auch erst hier.

11, 14ᵇ ist eine mehr als freie Wiedergabe.

11, 15 Weiß findet einen Widerspruch zwischen *ἐν τῷ ἄρξασθαί με λαλεῖν* und dem *ἔτι λαλοῦντος τοῦ Πέτρου* 10, 44; ich kann das nicht zugeben.

11, 15 Weiß: „ἐπ' αὐτούς geht auf die ἄνδρες ἀκροβυστίαν ἔχοντες in v. 3, so unmöglich dies sprachlich ist"; aber es bezieht sich auf v. 14 (σὺ καὶ πᾶς ὁ οἶκός σου), so daß alles in Ordnung ist.

11, 17 Weiß konstruiert eine Differenz mit 10, 47, die ich nicht finden kann.

11, 18 Weiß hebt hervor, daß die μετάνοια in c. 10 nirgends erwähnt ist; aber das war auch nicht notwendig. Trotzdem konnte zusammenfassend von ἡ μετάνοια εἰς ζωὴν geredet werden.

12, 3 ἦσαν δὲ ἡμέραι τ. ἀζύμων, Parenthese; aber ὃν καὶ πιάσας (v. 4) ist tautologisch zu συλλαβεῖν (v. 3), und so scheint hier eine Bearbeitung vorzuliegen.

12, 6 ὅτε δὲ ἤμελλεν προαγαγεῖν ist tautologisch zu βουλόμενος ἀναγαγεῖν αὐτόν (v. 4), und das τῇ νυκτὶ ἐκείνῃ v. 6ᵇ paßt schlecht zu 6ᵃ. So scheint es, daß ursprünglich 6ᵇ dem v. 4 folgte und somit die betreffende Nacht die erste war, die Paulus im Gefängnis zubrachte (Weiß), während der Bearbeiter an die letzte Nacht vor der Hinrichtung dachte.

12, 17 Ganz unvermittelt wird hier Jakobus eingeführt, und zwar in höchster Rangstellung.

12, 17 Weiß sieht in der Anweisung, es den Brüdern zu sagen, einen Widerspruch zu v. 5 u. 12ᵇ.

12, 17 εἰς ἕτερον τόπον — sehr auffallend; der Erzähler muß den Ort doch kennen.

5. Die antiochenisch-jerusalemische Quelle (6, 1—8, 4; 11, 19—30; 12, 25 [13, 1]—15, 35).

6, 1 Abrupte Einführung der Hellenisten und Hebräer (auch οἱ μαθηταί hier zum ersten Mal).

6, 1 πληθυνόντων τῶν μαθητῶν gegenüber den großen Zahlen in c. 2—5 recht bescheiden (Weiß).

6, 1 τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ — diese geregelte Armenunterstützung ist etwas ganz anderes als die in 2—5 berichtete Gütergemeinschaft.

6, 2 οἱ δώδεκα nur hier (doch s. 2, 14).

6, 2 Die Versammlung des ganzen πλῆθος (v. 5) läßt noch auf eine bescheidene Zahl schließen. Augenscheinlich waren die „Apostel" bisher auch noch Armenpfleger.

6, 5 Wäre 8, 5 ff. aus derselben Quelle, so müßte es befremden, daß Philippus nicht hervorgehoben wird.

6, 6^b Harter Subjektswechsel.

6, 7 Die Angabe paßt nicht recht in den Zusammenhang.

6, 8 Die nochmalige Prädizierung des Stephanus (s. v. 5) befremdet, zumal da nachher keine *τέρατα κ. σημεῖα* von ihm berichtet werden.

6, 9 Unklar ist es, wie die hier aufgeführten Hellenisten zu unterscheiden bzw. zusammenzuordnen sind.

6, 12^b Weiß nimmt einen Subjektswechsel an, aber das ist nicht sicher.

6, 12 *εἰς τὸ συνέδριον* (s. v. 15) — aber v. 13. 14 (*ὁ τόπος οὗτος*) u. 7, 54 ff. lassen besser an einen öffentlichen Platz (den Tempelplatz) und an einen tumultuarischen Vorgang denken. Das wird auch dadurch nahegelegt, daß außer in dem konventionellen 1. Vers des 8. Cap. eine Gerichtsverhandlung gar nicht hervortritt und die Rede des Stephanus recht unvermittelt beginnt.

6, 13 f. ist wesentlich Dublette zu v. 11.

7, 4 *μετῴκισεν* Subjektswechsel, der verschwindet, wenn man 4^a als Zusatz streicht.

7, 7 Übergang in die oratio directa.

7, 8 *ἐγέννησεν* Subjektswechsel.

7, 10 *κατέστησεν* Subjektswechsel.

7, 8—16 (incl.) weist Weiß dem Bearbeiter zu, sich sowohl auf das Überflüssige und Unpassende dieser Ausführungen (die durch v. 17 negiert zu werden scheinen), als auch auf die harten Subjektswechsel und den mindestens scheinbaren Widerspruch von v. 5 u. 16 berufend.

7, 19 Der Inf. *τοῦ ποιεῖν* knüpft fast unerträglich hart an *ἐκάκωσεν* an; Weiß sieht von hier an die Hand des Bearbeiters bis v. 23 (incl.), aber die Gründe sind schwach, und es ist auch nicht ersichtlich, wie nach Weiß nun Moses eingeführt ist. Auch in v. 26. 36 u. 37 sieht er den Bearbeiter, aber ebenfalls mit schwachen Gründen.

7, 21 *ἐκτεθέντος αὐτοῦ ἀνείλατο αὐτόν* — inkorrekt.

7, 51 f. Der Abschluß mit der zornigen Charakterisierung folgt sehr plötzlich; man muß vermuten, daß Beispiele ausgefallen sind, bzw. daß von Jesus und dem Tempel die Rede war. Auch die Vision (7, 56) scheint das zu fordern.

7, 57—8, 3 Diese 7 Verse haben viel Auffallendes: (1) sind die Mitteilungen über Saulus an 3 Stellen zerstreut (58. 1. 3), (2) ist das ἐλιθοβόλουν v. 58 ohne Objekt und wird v. 59 wiederholt; somit erscheinen 58[b] und die beiden ersten Worte von v. 59 als Interpolation, zumal da auch aus 6, 13 die μάρτυρες sehr ungeschickt plötzlich wieder auftauchen und nun als die Steinigenden zu gelten haben, (3) erscheinen 59[b] u. 60 als echte Dubletten, von denen wohl die zweite die hinzugefügte ist, (4) auch die zweite Stelle über Saulus (8, 1[a]) ist wohl Interpolation, da 8, 1[b] vortrefflich an 7, 60 bzw. 59 anschließt, (5) πάντες . . . πλὴν τῶν ἀποστόλων (8, 1[c]) kann nicht richtig sein und muß dem Bearbeiter angehören; denn die Hellenisten (die Anhänger des Stephanus) allein können betroffen gewesen sein und andererseits waren doch die Apostel nicht ohne Anhang. Endlich widerspricht v. 2 der Angabe; denn die ἄνδρες εὐλαβεῖς müssen doch Christen gewesen sein. Das πάντες διεσπάρησαν κτλ. soll also 8, 5 vorbereiten. C. 8, 3 ist vielleicht ursprünglich; κατὰ τοὺς οἴκους zeigt noch einmal, daß 8, 2[b] Einschub ist.

8, 4 bis διῆλθον (incl.) geht die Quelle (s. 11, 19).

11, 20 im Vergleich zu 11, 19 ist etwas ungeschickt ausgedrückt, aber mehr läßt sich nicht sagen.

11, 26[b] χρηματίσαι Subjektswechsel; auch bezieht sich der Satz nicht auf ἐγένετο αὐτοῖς, sondern auf ἐγένετο allein, auch weist 11, 27 (ἐν ταύταις τ. ἡμέραις) nicht auf 26[b], sondern auf 26[a] zurück; daher ist 26[b] möglicherweise Zusatz.

11, 30 Ganz ohne Einführung werden hier zuerst Presbyter in Jerusalem genannt.

13, 2. 3 Das Subjekt zu ἀφορίσατε bis ἀπέλυσαν ist nicht ganz sicher.

13, 5 εἶχον δὲ καὶ Ἰωάννην ὑπηρέτην kommt etwas nachträglich.

13, 8 Merkwürdig ist, daß ein zweiter Name für den Mann hier gebraucht ist.

13, 13 Die plötzliche Einführung von „οἱ περὶ Παῦλον“ (statt *Βαρν. κ. Π.*) verliert ihr Auffallendes, wenn die Phrase stark betont und 13[a] mit 13[b] als Ursache und Folge verbunden wird (Weiß): „Unter Führung des Paulus kamen sie nach Perge; Markus aber verließ sie (infolgedessen) und kehrte nach Jerusalem zurück.“ Indessen vielleicht doch zu scharfsichtig!

14, 1 *εἰς τ. συναγωγὴν τ. Ἰουδαίων* pleonastisch.

14, 7 *κἀκεῖ εὐαγγελιζόμενοι ἦσαν*, nämlich in Lystra, Derbe und der zugehörigen Landschaft — dadurch erscheint die Erzählung der Geschichte, die in Lystra spielt, wie eine nachgebrachte Anekdote, aber auffallend ist eine solche Nachbringung nicht (s. o. S. 85).

14, 8 *ἐκάθητο* — daß der Lahme außerhalb der Stadt (am Stadttor?) saß, muß man dem v. 13 entnehmen.

14, 14 f. Paulus und Barnabas sprechen unisono.

14, 22b Übergang in die oratio directa; wieder sprechen sie unisono.

15, 2 *τινὰς ἄλλους* — auffallend, daß sie nicht genannt sind.

15, 4 fin. deckt sich mit 14, 27b.

15, 5 *αὐτούς* bezieht sich jedenfalls nicht auf *αὐτῶν*; man muß daher „die Heiden“ aus dem Zusammenhang ergänzen; das ist zwar hart, aber doch erträglich. Die Ausführungen von Weiß zu v. 5 f. scheinen mir zu scharfsichtig. Auch den Anstoß, den er (v. 7) an *ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων* nimmt, kann ich nicht gelten lassen. Man beachte, daß Petrus wie einer spricht, der z. Z. nicht zur jerus. Gemeinde gehört.

15, 12 *πλῆθος . . . ἤκουον*.

15, 12 Von dem *πλῆθος* war vorher allerdings nicht die Rede, aber v. 6 schließt es nicht aus (gegen Weiß), um so weniger, als es v. 4 genannt war (dies fällt ins Gewicht, auch wenn, wie anzunehmen [vgl. v. 4 u. v. 12], v. 6 eine andere Versammlung schildert als v. 4). Zum Überfluß steht v. 22 neben den Aposteln und Propheten auch die *ἐκκλησία* u. v. 23 *οἱ ἀδελφοί*.

15, 12. 13 Den Anstoß, den Weiß auch hier nimmt, kann ich nicht gelten lassen.

15, 14 Auffallend, daß Petrus hier „Symeon“ heißt.

15, 23 *γράψαντες* Anakoluth.

15, 23 Brüder d. h. Gemeinden in Syrien und Cilicien waren bisher nicht erwähnt, auch wird das *ὑμᾶς* nur durch 15, 1 (Antiochien) gedeckt.

15, 31 *ἀναγνόντες*, Subjektswechsel und auf *πλῆθος* zu beziehen.

15, 32 schließt so eng an v. 30 an, daß v. 31 wie eine Interpolation aussieht (s. o.), wogegen aber *καὶ αὐτοὶ . . . παρεκάλεσαν* spricht (nicht vor, sondern nach *καὶ αὐτοὶ* beginnt

die Apposition und beschränkt sich auf die beiden Worte: *προφῆται ὄντες*).

15, 35 *μετὰ καὶ ἑτέρων πολλῶν* — der Erzähler weiß also mehr als er sagt, oder blickt er nur auf 13, 1 zurück? Aber *πολλοί* ist dadurch nicht gedeckt.

15, 36 *πόλιν πᾶσαν, ἐν αἷς*.

15, 40 Höchst auffallend, daß hier gegen v. 33 vorausgesetzt wird, Silas sei in Antiochien.

6. Cap. 9, 1—30.

9, 1 *ἔτι* schließt an 8, 3 an.

9, 2 Auf Christen in Damaskus ist man nach 8, 1 nicht gefaßt.

9, 11 Nun erst wird nachgebracht (s. v. 8), daß Paulus bei einem Mann Namens Judas in der breiten Straße abgestiegen war. Auch daß Paulus aus Tarsus stammte, erfährt man erst hier. Daß er hier als ein dem Ananias völlig Unbekannter eingeführt wird (damit entstände ein Gegensatz zu v. 13), kann ich nicht finden (gegen Weiß).

9, 17 Daß Ananias um die Christophanie des Paulus weiß, ist auffallend; denn 13 f. war davon nicht die Rede.

9, 26 Daß nach 8, 1 (angeblich) alle Christen aus Jerusalem außer den Aposteln geflohen waren, daran wird nicht mehr gedacht.

9, 26 *μὴ πιστεύοντες . . . ἐφοβοῦντο* auffallend, da er doch schon geraume Zeit (s. v. 23) als christlicher Missionar tätig war.

Aus dieser Übersicht ergibt sich zunächst mit Sicherheit, daß die meisten Inkorrektheiten und Unstimmigkeiten der Apostelgeschichte, da sie so häufig auftreten, nicht als Anzeichen dafür, daß hier Quellen benutzt sind, aufgefaßt werden dürfen. Sie gehören vielmehr ebenso zum Stil des Lukas wie andere konstante Erscheinungen und bekräftigen somit an ihrem Teile die schriftstellerische Einheit des Buches. Eben deshalb sind auch solche hier aufgenommen, bei denen man an Quellen gar nicht denken kann. Einige Beispiele verschiedener Art mögen hier in Gruppen zusammengestellt werden:

In A liest man (3, 11) *ὁ λαὸς . . . ἔκθαμβοι*, (8, 5) *κατελθὼν εἰς τὴν πόλιν ἐκήρυσσεν αὐτοῖς*, (8, 14) *ἡ Σαμαρία . . . πρὸς αὐτούς*, aber auch in der antiochenischen Quelle heißt es (15,

12) *ἐσίγησεν τὸ πλῆθος καὶ ἤκουον*, (15, 30 f.) *τὸ πλῆθος ... ἐχάρησαν*, (15, 36) *κατὰ πόλιν πᾶσαν, ἐν αἷς*, und in den sicher aus keiner schriftlichen Quelle stammenden Abschnitten des zweiten Teils (16, 4) *διεπορεύοντο τὰς πόλεις παρεδίδοσαν αὐτοῖς*, (21, 36) *τὸ πλῆθος τοῦ λαοῦ κράζοντες*, (25, 24) *τὸ πλῆθος ἐνέτυχόν μοι*, s. auch 19, 33. 34, endlich in den Wirstücken (16, 10) *εἰς Μακεδονίαν ... εὐαγγελίσασθαι αὐτούς*.

In B (1, 24) wird ein Gebet mitgeteilt und unbestimmt gelassen, wer aus der Menge es spricht.

In A (4, 1) heißt es *λαλούντων αὐτῶν*, während doch nur Petrus gesprochen hatte; (4, 19) Petrus und Johannes sollen die folgenden Worte gesprochen haben, während doch nur einer gesprochen haben kann, endlich (4, 24) die ganze Gemeinde soll das folgende lange Gebet gesprochen haben. Aber auch in der antiochenischen Quelle werden zweimal (14, 14 f. u. 14, 22[b]) Worte dem Barnabas und Paulus zusammen in den Mund gelegt, und in den sicher aus keiner schriftlichen Quelle stammenden Abschnitten des zweiten Teils sprechen (21, 20) Jakobus und die jerusalemischen Presbyter das Folgende zusammen.

Schroffer Subjektswechsel, der leicht dazu verführen kann, schlecht eingefügte neue Quellenstücke zu vermuten, findet sich in allen Teilen des Buches. In den Wirstücken (20, 12) haben die fast nebeneinander stehenden Worte *ἤγαγον* und *παρεκλήθησαν* ein anderes Subjekt. In den sicher nicht aus einer schriftlichen Quelle stammenden Abschnitten des zweiten Teils findet sich schroffer Subjektswechsel in 16, 28. 29; 17, 8. 9; 23, 32. 33; ferner in A in 4, 12; 4, 24; 5, 15 (wo man die Apostel statt Petrus erwartet); 8, 17; endlich in der antiochenischen Quelle in 6, 6; 6, 12 [unsicher]; 7, 4. 8. 10; 11, 26[b]; 15, 31.

Geradezu charakteristisch für die Erzählungsweise des Lukas ist, daß er Züge nachbringt, die schon früher hätten berichtet werden müssen, oder umgekehrt etwas vorwegnimmt (s. auch das Ev.). Speziell die Wirstücke bieten hierfür einige Beweise, belehren also darüber, daß man auch an anderen Stellen nicht sofort auf Einschübe und dergleichen in solchen Fällen schließen darf (was die Kritiker sehr oft getan haben). In den Wirstücken kommt (20, 12) *ἤγαγον δὲ τὸν παῖδα ζῶντα* zu spät, erfährt man (21, 12. 16) etwas zu spät von der Gemeinde in Cäsarea, wird umgekehrt Mnason (21, 16) etwas zu früh erwähnt, ist 28, 1 vor

28, 2 nicht ganz korrekt, kommt (28, 10) das *ἀνάγεσθαι* etwas zu früh und (28, 14) das *εἰς τὴν Ῥώμην*. In den sicher nicht aus einer schriftlichen Quelle stammenden Abschnitten des zweiten Teils ist das nicht anders. Nachgebracht wird (16, 37) das römische Bürgerrecht des Paulus, nachgebracht (17, 7), daß Jason die Apostel beherbergt, nachgebracht (19, 16) — wenn die Stelle so zu erklären ist —, daß an dem Exorzismus nur zwei von den sieben Exorzistenbrüdern beteiligt waren, nachgebracht (20, 19) die Judennachstellungen in Asien und (20, 23) die Weissagungen über kommende Trübsale. Proleptisch scheint der Schluß von 21, 27 zu sein (s. 21, 30). Nachgebracht wird (23, 26) der Name Claudius Lysias und Pauli Predigt in Judäa (26, 20). Ähnlich wird in B (1, 12) nachgebracht, daß es der Ölberg war. In A wird (4, 22) das Alter des Lahmen, ferner die Erwähnung, daß es sechs Brüder waren (11, 12), nachgebracht. In der antiochenischen Quelle wird (13, 5) Markus als Begleiter nachgebracht; ferner erscheint 14, 6 ff. Derbe *καὶ ἡ περίχωρος* vorweggenommen und (14, 13) nachgebracht, wo der Schauplatz der Geschichte war. Nachgebracht (9, 11) wird endlich, daß Paulus bei einem Mann namens Judas in Damaskus abgestiegen war.

Anakoluthe und Übergänge aus einer Redeweise in eine andere haben ebenfalls zur Annahme von schriftlichen Quellen verführt, aber kaum irgendwo dürfen sie so ausgelegt werden; denn sie sind zahlreich und finden sich ja bei sehr vielen Schriftstellern. In den Wirstücken (27, 10) geht die Konstruktion von *ὅτι* in den Acc. c. Inf. über; in den sicher nicht aus einer schriftlichen Quelle stammenden Abschnitten des zweiten Teils findet sich Übergang in die Oratio directa 17, 3; 23, 22; 23, 24 (Übergang in die indirecta), ein hartes Anakoluth 24, 5. In B (1, 4) geht die relativische Konstruktion in einen Hauptsatz, (1, 4c) die oratio obliqua in die directa über. In A findet sich in 4, 6 ein hartes Anakoluth, desgleichen in 8, 7. In der antiochenischen Quelle findet sich 7, 7 Übergang in die Oratio directa, desgleichen in 14, 22b, in 15, 23 ein Anakoluth (*γράψαντες*)[1]. Sehr zahlreich sind die Stellen, bei denen durch Hin-

1) Inkorrekt ist der Genit. absol. sowohl in 7, 21 (antioch. Quelle) als in 21, 34. — *Μέν* ohne *δέ* (oder *δέ* ohne rechte Voraussetzung) findet sich, wenn ich recht sehe, nur in dem zweiten Teil und den Wirstücken (s. 27, 21 und 17, 18; 23, 22; 25, 4; 26, 4; 28, 22), aber das ist unerheblich.

auswerfen eines oder mehrerer Verse ein besserer Zusammenhang entsteht. Es kann das nicht auffallen bei einem Schriftsteller, der, etwas nachlässig, Dinge nachbringt, die schon vorher hätten erzählt werden müssen (s. o.). Diese Stellen sind es vornehmlich, auf die sich einige Kritiker gestürzt haben, um nach bekannten Methoden Einschübe auszuscheiden. Mögen in einigen Fällen solche wirklich anzunehmen sein — immer müssen es bei der Häufigkeit dieser Erscheinungen starke Gründe sein, die solch eine Operation rechtfertigen. In den Wirstücken entsteht ein besserer Zusammenhang, wenn man 27, 9—11 ausscheidet. In den übrigen Teilen des zweiten Teils ist dasselbe der Fall, wenn man 16, 24—34; 18, 8; 18, 9. 10; 18, 24—28; 19, 30. 31; 19, 37 hinauswirft. In B erscheint 1, 22 störend; ferner entbehrt man 5, 22—24 leicht. In A macht 4, 1—3 vor 4, 4 Schwierigkeit; man ist versucht, entweder dieses zu tilgen oder jenes umzugestalten; auch 4, 15—20 würde man gern entbehren, weiter 4, 22 und 4, 27. 28, ferner 4, 30 die Worte *καὶ σημεῖα καὶ τέρατα γίνεσθαι* und 4, 32, weiter 5, 14 und 10, 39[a]. In der antiochenischen Quelle endlich scheint der Zusammenhang zu gewinnen, wenn man 7, 4 und anderes in der Rede streicht; ferner erscheint der Abschnitt 7, 57—8, 3 als schlechte Zusammenschiebung zweier Quellen mit Wiederholungen (hier ist allerdings der Annahme von Quellenvorlagen schwer auszuweichen); 11, 26[b] macht den Eindruck, ungeschickt angeklebt, 15, 31 ungeschickt eingeschoben zu sein. Allein in fast allen diesen Fällen ist der Trumpf zum Stich zu schwach, d. h. das Auffallende läßt sich einfacher aus einer gewissen schriftstellerischen Nachlässigkeit des Lukas erklären.

Auf diese führt man auch am sichersten die Beobachtungen zurück, daß Lukas mit einer gewissen Unbekümmertheit Personen einführt oder an anderen Stellen vergessen zu haben scheint, daß er sie schon eingeführt hat. Letzteres ist in den Wirstücken 21, 10 und 27, 2 der Fall. In den übrigen Abschnitten des zweiten Teils sind (16, 32) plötzlich die Hausgenossen des Kerkermeisters da, ferner (17, 5) Jason, (18, 17) Sosthenes, (19, 29) Gajus und Aristarch, (19, 33) Alexander, (23, 16) der Schwestersohn des Paulus. In A (19, 31) taucht auf einmal die Kirche in Galiläa auf, von der vorher nie die Rede war, (12, 17) ebenso Jakobus, der Bruder des Herrn. In der antiochenischen Quelle

(6, 1) ist unvorbereitet von Hellenisten und Hebräern in der Urgemeinde die Rede, (11, 30) von den Presbytern in Jerusalem, (15, 23) von den Brüdern in Syrien und Cilicien; aus 13, 1 könnte man schließen, Barnabas und Saulus seien vorher noch ebensowenig vorgekommen wie die übrigen in dem Verse genannten Männer. Aus 9, 2 erfährt man ohne Vorbereitung, daß es in Damaskus Christen gibt.

Für Pleonasmen, ungeschickte Wiederholungen, Verschweigungen wichtiger Züge, auffallende Kürzen lassen sich auch aus verschiedenen Teilen Belege bringen. Noch größer ist die Zahl von Undeutlichkeiten, von nicht ganz klaren Nachrichten und Ausdrücken sowie von kleinen - schriftstellerischen Inkorrektheiten. Die oben gegebenen Tabellen lassen sie leicht auffinden. Auch Widersprüche fehlen nicht. Solche (aber leichte) finden sich in den drei Darstellungen der Bekehrung des Paulus [sie deuten nicht auf verschiedene Quellen], in dem Brief des Claudius Lysias (23, 26 ff.), verglichen mit den voranstehenden Erzählungen, sowie in dem Referat des Festus (25, 14 ff.), endlich auch in der letzten Rede des Paulus (in Rom 23, 17 f.). Sie finden sich aber auch in B (2, 9 vgl. mit 2, 5), in A (4, 36 f. vgl. mit 4, 32 und in 10, 42 vgl. mit 1, 8), endlich in der antiochenischen Quelle (15, 40 vgl. mit 15, 33; über diesen starken Widerspruch s. u.).

Bei diesem Sachverhalte muß man urteilen, daß die Ausscheidung schriftlicher Quellen auf Grund solcher und ähnlicher Beobachtungen unsicher und in der Regel unstatthaft ist. Ein Recht, sie vorzunehmen, hat man bei der schriftstellerischen Art des Lukas erst dann, wenn mehrere Beobachtungen zusammentreffen und die Ausscheidung erzwingen. In diesen Fällen aber erhebt sich dann jedesmal die Frage, ob wir es hier mit schlecht vernähten schriftlichen Quellen zu tun haben oder ob nicht vielmehr nachträgliche Einschübe, sei es vom Autor selbst, sei es von Editoren anzunehmen sind.

I. In den Wirstücken — ihr tagebuchähnlicher Charakter macht es wahrscheinlich, wenn auch nicht gewiß, daß Lukas Aufzeichnungen besaß, die er hier benutzt hat — deutet nichts mit Sicherheit auf spätere Einschübe. Man kann natürlich vermuten, daß 21, 9 (*τούτῳ δὲ ἦσαν θυγατέρες τέσσαρες παρθένοι προφητεύουσαι*) ein solcher ist, aber über eine vage Möglichkeit

kommt man nicht hinaus. Die Einschübe aber, die Wellhausen in c. 27 dezidiert bezeichnet hat (v. 9—11; 21—26; 31; 33—38), zerstören, wenn es sich so verhielte, den ganzen Seereisebericht als auf Paulus sich beziehend und verwandeln ihn in eine anonyme Seeanekdote, die Lukas dreist zu einer paulinischen gemacht hat. Wellhausen hat sich nicht gescheut, diese Konsequenz zu ziehen, obgleich die Abschnitte im Stil vollkommen lukanisch sind und obgleich das Verfahren, das damit dem Lukas aufgebürdet wird, die stärksten Beweise verlangte, um glaubwürdig zu sein. Das, was dem Kritiker zum Anlaß geworden ist, diese Partien als Einschübe eines Dritten zu streichen, kann auch ohne solch eine Dynamithypothese sein Recht erhalten: der Autor folgte für die zu schildernden Tatsachen sei es seinem Gedächtnis, sei es — wahrscheinlicher — seiner kurzen Aufzeichnung. Wie sich Paulus dabei benommen und was er dabei gesagt hat, das mußte an passenden Stellen, aus der Situation abstrahiert und aus der Phantasie der Erinnerung stilisiert, eingeschoben werden.

II. In bezug auf die zweite Hälfte des Buches (über die Wirstücke hinaus) hat mich die minutiöseste Untersuchung im allgemeinen und fast an allen einzelnen Stellen in der Überzeugung aufs neue bestärkt, daß schriftliche Quellen höchst wahrscheinlich nicht anzunehmen sind[1]. Als spätere Einschübe kann man 16, 24—34; 18, 8; 18, 9. 10; 18, 24—28 und vielleicht noch diese oder jene Stelle, als Verkürzungen einer längeren schriftlichen Vorlage die Abschnitte 18, 5—17. 19—23 und vielleicht noch anderes vermuten. Allein in c. 18, 5—17 schließt jene Vermutung diese aus, und dann ist die Annahme von späteren Einschiebungen immer noch die wahrscheinlichere, obgleich ich auch ihr nicht das Wort reden möchte. Die Perikope 18, 24—28, gewiß aus dem Ganzen etwas herausfallend, ist doch sachgemäß, wenn man annimmt, daß Lukas einen so bedeutenden Missionar wie Apollo nicht übergehen wollte — anders als episodenhaft und an eine passendere Stelle hätte aber auch der beste Erzähler sein Wirken nicht in den Zusammenhang einzufügen vermocht. Der Abschnitt 18, 19—23 ist mit Absicht so kurz und skizzenhaft gehalten:

---

1) Eine einheitliche Überlieferung liegt gewiß nicht vor; im letzten Viertel mögen sogar Dubletten anzunehmen sein.

Lukas wollte die Rückkehr Pauli nach Syrien nicht verschweigen, während sie in seinen vorwärtsstrebenden Pragmatismus nicht paßte. Was den Abschnitt 16, 24—34 betrifft, so würde ich die Wahrscheinlichkeit eines späteren Zusatzes zugeben, wenn die Verse im Stil nicht ganz lukanisch wären und wenn nach ihrer Tilgung eine gute Erzählung nachbliebe. Aber daß Lukas die Einkerkerung in Philippi nur erzählt habe, um zu zeigen, wie sehr Paulus auf sein römisches Bürgerrecht getrotzt hat, ist doch wenig glaublich.

C. 19 (die Demetrius-Geschichte) hat Wellhausen einer ähnlichen Kritik wie c. 27 (die Seereise) unterzogen: „Es liegt hier ursprünglich einfach die Beschreibung einer Judenhetze in Ephesus vor. Der Schilderer ist weder Jude noch Christ, sondern ein unbefangener und überlegener Beobachter, ein bischen schelmisch, aber ganz sine ira et studio. Lukas hat die fertige Beschreibung übernommen und sie für seine Zwecke passend verändert, jedoch so wenig durchgreifend, daß überall noch die Vorlage durchschaut.“ Dieses Bild entsteht, wenn man v. 26 (die Erwähnung des Paulus), v. 29^{b}. 30. 31. 37 streicht. Gegen diese Kritik spricht (1) die allgemeine Erwägung, wie unwahrscheinlich es ist, daß ein Schriftsteller, der von dem langen Aufenthalt des Paulus in Ephesus — auch nach Wellhausen — allerlei Zuverlässiges weiß, in solcher Verlegenheit um Erzählungsstoff gewesen sein soll, daß er die Schilderung einer beliebigen Judenhetze in Ephesus aufgegriffen und dreist in sie das Bild des Paulus hineingemalt hat; (2) die spezielle Erwägung, wie unglaublich es ist, daß er, den Apostel in die Schilderung hineinsetzend, ihn doch so diskret behandelte, d. h. ihn von der Verfolgung gar nicht betroffen werden ließ! Wer wird sich davon überzeugen, daß ein Fabulant so verfahren ist! Endlich — v. 37 fällt nicht aus dem Zusammenhang heraus (er schließt gut an *προπετές* v. 36 an) und zerreißt deshalb auch nicht den Nexus zwischen v. 36 u. 38, der vielmehr bestehen bleibt, auch wenn man v. 37 liest. Richtig ist, daß das Auftreten des Alexander dunkel bleibt — vielleicht war er den ersten Lesern bekannt, vielleicht hat man einfach eine aus dem Streben nach Kürze entstandene Unklarheit anzunehmen, wie bei Sosthenes (18, 17) und an nicht wenigen anderen Stellen[1]. Im ganzen trägt

1) Daß das Streben nach Kürze, welches hin und her zu Unklarheiten führt, sowohl im Ev. wie in den Act. bemerklich ist, hat schon Storr erkannt.

die Perikope, der ein schriftlicher Bericht keineswegs zugrunde zu liegen braucht, den Stempel geschichtlicher Zuverlässigkeit, eben weil sie Paulus nicht verherrlicht, ja sogar die Möglichkeit zuläßt, ihm Mangel an Mut vorzuwerfen. Glaubt man aber hier und anderswo in der zweiten Hälfte ohne die Annahme schriftlicher Quellen nicht auskommen zu können, so braucht das die Abfassung durch Lukas nicht zu erschüttern.

In bezug auf die Beantwortung der Frage, ob ein zeitweiliger Begleiter des Paulus die zweite Hälfte des Buches geschrieben haben kann, wird man von allen Kleinigkeiten absehen dürfen. Die wenigen geschichtlichen Verstöße im einzelnen, die man dem Autor nachweisen kann, können nicht ins Gewicht fallen; denn Lukas hatte das Recht zu irren, zumal da er hier nicht Augenzeuge und auf die Berichte anderer angewiesen war. Um so sicherer erklärt man aber, daß 21, 20ff. und die Art der Selbstverteidigung des Paulus vor dem jüdischen (und heidnischen) Forum in den letzten Capiteln des Buches einen Begleiter des Paulus als Verfasser ausschließen oder jegliche Zuversicht auf verständnisvolle Fortpflanzung der wirklichen Geschichte austilgen[1]. Hier steht nun Paulusbild wider Paulusbild, d. h. die Vorstellungen, die wir uns von Paulus machen. Ich denke natürlich gar nicht daran, Paulus sei einer Heuchelei oder Lukas der Supposition einer Heuchelei fähig gewesen; denn für eine solche Annahme fehlen alle Beweise. Nach meinem Verständnis der Stellung des Paulus zu seinem Volk und dessen Gesetz, wie ich es seinen Briefen entnehme, war er nicht nur jeden Augenblick mit gutem Gewissen fähig, da er ein geborner Jude war, jüdische Kult- und verwandte Akte auf sich zu nehmen, sondern er wird sie selbst dort freiwillig und aus alter Pietät auf sich genommen haben, wo ein Missionsinteresse den Juden gegenüber gar nicht

1) S. z. B. Jülicher, Neue Linien S. 60: „Wenn einer von den Intimsten des Paulus ohne das leiseste Bedenken uns erzählt, wie Paulus um des lieben Friedens willen in Jerusalem durch einen raffiniert ausgedachten Akt der Heuchelei die Juden überzeugen will, er wandle nach wie vor in strenger Beobachtung des Gesetzes, und wenn diese Charakteristik durch den Freund, der über Paulus' Stellung zum Gesetz wahrlich Bescheid wissen mußte, das Prädikat gut verdient, dann sind die Ansprüche an verständnisvolle Fortpflanzung der wirklichen Geschichte in der Urkirche auf den Nullpunkt gesunken, und keiner Negation auch des Bestbezeugten dürfen wir mehr mutig widersprechen."

im Spiele war. Paulus „wurde“ nicht nur den Juden ein Jude d. h. er brachte ihrer religiösen Art, auch wo er über sie hinausgewachsen war, Opfer, sondern er war und blieb auch ein Jude. Nichts spricht in seinen Briefen dagegen, daß er, wenn er die heilige Stadt betrat, nicht auch den Tempelkultus mitgemacht hat wie seine christlichen Brüder in Jerusalem. Galater- und Römerbrief können, das wird einzuräumen sein, die Ansicht nahelegen, daß ihm das nicht mehr möglich war; sie brauchen aber nicht so verstanden zu werden, und wenn wir an diesem Punkte eine Erweiterung des Charakterbildes des Apostels erhalten — einerlei ob sie dieses Bild beeinträchtigen oder nicht[1] —, so haben wir sorgfältig zu prüfen, ob diese Erweiterung zutreffend ist. M. E. besteht sie die Probe. Übrigens wird bei Beurteilung des Paulus und seiner judenchristlichen Kontroverse immer wieder übersehen, daß es sich nicht um die Freiheit aller Christen, sondern immer nur um die Freiheit der Heidenchristen vom Gesetz gehandelt hat. Wie sich die Judenchristen in bezug auf das Gesetz für ihre Person zu verhalten hatten, das stand gar nicht in Frage. Was aber den Punkt der Selbstverteidigung vor dem jüdischen Forum betrifft, so mag Lukas einige Akzente aufgesetzt haben, die ihm gerade hier so nahe lagen. Aber der Hauptpunkt kann sehr wohl historisch sein, daß Paulus in seiner Verteidigung das höchste Gewicht darauf gelegt hat, die Auferstehung der Toten und die Hoffnung Israels zu verteidigen (23, 6f.; 24, 14f.; 26, 6f.; 28, 17. 20, aber s. dagegen auch 26, 23), und daß er auch betont hat, was ihn mit den Pharisäern den Sadduzäern gegenüber verband. Vielleicht hätte Lukas bei Widergabe jener Reden zugunsten des Paulus ethisch etwas feinfühliger sein können, aber es handelt sich m. E. nur um eine Nuance. Somit läßt sich nicht behaupten, daß um dieser Abschnitte willen kein Begleiter des Apostels die ApGesch. geschrieben haben könne. Man stellt da an beide zu rigoristische, zu heroische und zu abstrakte Anforderungen.

Lassen sich schriftliche Quellen für die zweite Hälfte des Buches nicht nachweisen, so darf man auf solche Anstöße in der

---

1) Die Geschlossenheit und die auf einen Punkt gerichtete Schärfe des Charakters verliert etwas, aber seine Freiheit und die Stärke seines Missionstriebs gewinnen.

ersten Hälfte, die sich auch in der zweiten finden, nicht sofort die Hypothese schriftlicher Quellen aufbauen.

III. Was c. 1 und die „Quelle“ B (c. 2; 5, 17—42) betrifft, so häufen sich in den ersten Versen des ersten Capitels die Anstöße so, daß man die Annahme, an ihnen sei nachträglich korrigiert worden, nicht wohl ablehnen kann. Wie stark die Eingriffe waren und wie der ursprüngliche Text gelautet hat, läßt sich nicht mehr feststellen.

Daß in der Perikope von der Wahl des Matthias (1, 15—26) eine schriftliche Quelle und eine Bearbeitung durch Lukas zu unterscheiden sei, hat Weiß aus der verschiedenen Bedeutung geschlossen, die dem Wort ἡ ἔπαυλις gegeben sei (Apostelamt und Grundstück des Judas), sowie aus den grammatisch und sachlich anstößigen Versen $21^{b,\,c}$. 22. Letztere mögen ein späterer Einschub sein — zwingend ist die Annahme nicht —; daraus aber, daß ἔπαυλις in doppeltem Sinne gebraucht ist, kann man nicht auf eine schriftliche Quelle schließen. Doppelte Erklärungen eines Wortes gelten unserer Hermeneutik als unstatthaft, nach antiker (zumal, wo es sich um einen heiligen Text handelt) waren sie es nicht; vielmehr glaubte man um so wahrer und erbaulicher zu exegesieren, je mehr man in den Text — oft ganz disparate Dinge — hineinlas und Verschiedenes mit einander verknüpfte.

C. 2 leidet an mehreren Unklarheiten — unklar bleibt, ob die Szene am Pfingsttage selbst spielt oder kurz vorher, unklar ist der Ort der Szene, unklar ist die Art der wunderbaren Erscheinung, unklar, ob der Geist nur auf die Apostel fiel oder auf alle Christen, unklar, wo denn die einheimischen Jerusalemiten bleiben (nur von in Jerusalem wohnenden Diasporajuden ist die Rede; doch s. v. 14), unklar, wie sich die Erscheinung bei mehreren Tausenden bemerklich machen konnte, unklar, wie Petrus von großen kosmischen Wundern sprechen kann, die sich doch gar nicht ereignet hatten und auch nachher nicht erzählt werden, unklar bleibt noch manches andere. Allein diesen Unklarheiten dadurch abhelfen zu wollen, daß man eine gute schriftliche Quelle annimmt, die der Redaktor — der Redaktor ist immer der Einfältige — verballhornt habe, ist eine sonderbare Auskunft. Ungleich näher liegt die Annahme, daß wir es mit einer stilisierten Erzählung zu tun haben, die es sich verbittet, auf Klarheit und Deutlichkeit im einzelnen geprüft zu werden,

weil alles auf einen Punkt gerichtet ist. Der unbefangene Leser wird auf die Unklarheiten gar nicht aufmerksam — die Hauptsache, um die es sich handelt, tritt dagegen ganz klar hervor —, und so hat sie wohl auch Lukas selbst gar nicht bemerkt[1]. Wieviel er selbst, wieviel schon seine Quelle stilisiert hat, läßt sich nicht entscheiden. Dieses erste „Zungenreden" sollte in seiner wunderbar werbenden Kraft über die späteren hinausgehoben werden. An eine schriftliche Quelle zu denken, liegt kein zwingender Anlaß vor. Dasselbe gilt von dem Abschnitt 5, 17—42. Allerdings liegt es nahe, die entbehrlichen Verse 22—24 auszuscheiden; aber Lukas kann sehr wohl etwas umständlich erzählt haben; störend sind sie jedenfalls nicht. Warum aber die beiden Vorwürfe in v. 28 nicht nebeneinander bestehen können, ist nicht einzusehen (gegen Weiß)[2]. Auch hier gilt, daß die gewöhnliche Erzählungsart Motive häuft und um ihre Vereinbarkeit nicht besorgt ist. Also ist B zwar als eine Quelle, aber nicht als eine schriftliche in Anspruch zu nehmen. Beachtenswert aber ist, daß diese Quelle der antiochenisch-jerusalemischen insofern verwandt erscheint, als auch sie hellenistischen Kreisen zu entstammen scheint. In 2, 5 treten *οἱ ἐν Ἰερουσαλὴμ κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι, ἄνδρες εὐλαβεῖς ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν* allein auf (s. o.), so daß man fast urteilen muß, die Pfingstgeschichte beziehe sich nur auf sie mit Ausschluß der einheimischen Jerusalemiten. Oder ist das nur Ungeschick des Erzählers (s. v. 14)?

Cap. 1 u. 2 der Apostelgeschichte und 5, 17—42 sind diejenigen Abschnitte, die sich von der wirklichen Geschichte am weitesten entfernen. Der Himmelfahrtsbericht ist ganz unbrauch-

1) Es ist für nicht ganz wenige seiner Erzählungen charakteristisch, daß er die Situationen nicht ganz durchdacht hat, wie das so leicht kommt, wenn man nicht als Augenzeuge erzählt. Aus den Unebenheiten und kleinen Widersprüchen, die so entstehen müssen, auf eine gute schriftliche Quelle zu schließen, die durch Weglassungen und Zusätze entstellt sei, ist nicht die nächste Hypothese, sondern eine entfernt liegende. Manche Kritiker bevorzugen sie aber, weil sie lieber mit zwei zusammenwirkenden starren Größen rechnen als mit einer fließenden, und doch müßte sie das Leben täglich belehren, daß ungeschickte und in kleinen Dingen unlogische Erzählungen überall die Regel sind.

2) Ähnlich hat Weiß über die Unvereinbarkeit der Motive in 4, 16 und 4, 21 geurteilt.

bar (s. o. S. 126 ff.), die Apostelwahl mindestens unkontrollierbar, die Pfingstgeschichte so stilisiert, daß schon Lukas sie nicht als eine Dublette zu 4, 31 erkannt hat. Aber auch die Geschichte von der Gefangennahme der Apostel (5, 17 ff.) und ihrer wunderbaren Befreiung durch den Engel hat er nicht als Dublette zu c. 4, 1 ff. u. c. 12 erkannt, weil hier alle Apostel an die Stelle des Petrus getreten sind. Daß endlich diese Quelle genau weiß, was im hohen Rate geredet worden ist (Rede des Gamaliel 5, 34 ff.), ist auch kein Vorzug. Diese Stücke sind sämtlich als die jüngsten und unglaubwürdigsten im Buche zu beurteilen.

IV. Für die Schriftlichkeit der Quelle A (jerusalemisch-cäsareensisch) lassen sich folgende Erwägungen geltend machen:

(1) Johannes scheint in einen fertigen Text neben Petrus eingefügt zu sein (c. 3. 4).

(2) Die Szene 4, 5 ff. scheint sich auf dem Tempelplatz abgespielt zu haben und erst von Lukas in das Synedrium verlegt zu sein.

(3) Auch sonst finden sich, so scheint es, Spuren einer Bearbeitung in diesem Abschnitt.

(4) Solche Spuren finden sich auch in dem Abschnitt 4, 25—31.

(5) C. 4, 32 ist aus formellen und sachlichen Gründen anstößig und stimmt nicht zu 4, 36 f., aber auch 4, 34 f. stimmt nicht.

(6) C. 5, 14 sieht wie ein Einschub aus, der den Zusammenhang durchbricht.

(7) In c. 10 scheint man einen Bearbeiter und einen festen gegebenen Text unterscheiden zu können.

(8) Dasselbe scheint c. 12, 1—6 der Fall zu sein. Dazu kommt, daß die Kürze der Notiz über den Märtyrertod des Jakobus und das gleichzeitige Leiden anderer Christen sich am besten durch die Annahme erklärt, daß die Quelle Geschichten über Petrus enthielt und deshalb ganz kurz über anderes, sei es auch noch so Wichtige, hinwegging (s. o. S. 106).

(9) Der Ausdruck 12, 17 *ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον* sieht wie der Schlußstrich einer Quelle aus, bei deren Wiedergabe aber der Ort unterdrückt worden ist.

Ich glaube den Leser nicht mit einer detaillierten Unter-

suchung dieser Beobachtungen ermüden zu sollen, da ich ein ganz rundes und sicheres Ergebnis doch nicht zu gewinnen vermocht habe und nur wenig über das Schlußurteil hinausgekommen bin, welches ich in meiner früheren Arbeit (Lukas der Arzt S. 83 f.) formuliert hatte.

In bezug auf einige Abschnitte dieses Quellenkomplexes halte ich es für sehr wahrscheinlich, daß dem Lukas Schriftliches vorlag. So vor allem für c. 3. 4 und c. 12. Für jenen großen Abschnitt, weil Johannes zweifellos in eine fertige Geschichte eingefügt ist, so daß man nur fragen kann, ob Lukas das selbst getan hat oder nachträglich ein Interpolator. Aber da Lukas zweifellos im Evangelium ein Interesse für Petrus und Johannes verrät (s. bes. 22, 8: die anderen Evangelisten nennen hier keine Namen), so ist es prekär, in der Apostelgeschichte dieses Interesse nicht auch ihm selbst zuzuschreiben. Dann aber ist c. 3 u. 4 wohl eine ihm in fester, d. h. schriftlicher Form überlieferte Erzählung[1], und man wird wohl auch 5, 1—11 zu ihr rechnen müssen. C. 12 aber ist um des sonst ganz unverständlich kurzen Anfangs, aber auch um anderer Beobachtungen willen als ein schriftlich fixiertes Stück in Anspruch zu nehmen. Nicht ebenso wahrscheinlich ist schriftliche Überlieferung für c. 10, 1—11, 18, und vollends unsicher ist sie für c. 8 u. 9, 32—43. Die Annahme ist aber auch nicht notwendig, daß, weil ein Teil dieser Stücke mit hoher Wahrscheinlichkeit schriftliche Fixation fordert, man diese Annahme nun über alle anderen ausdehnen müsse. Wenn es auch wahrscheinlich ist, daß die von uns unter A zusammengestellten Abschnitte eine gewisse Einheit bilden, so kann diese doch nicht als eine formal so feste nachgewiesen werden, daß nicht einiges in ihr schriftlich, anderes in mündlicher Überlieferung auf Lukas gekommen sein kann, und auch die Gewährsmänner können verschieden sein. Alles scheint sich am besten zu klären durch die Annahme, Lukas habe von Philippus (oder von ihm und seinen Töchtern) teils mündliche Kunde, teils auch Schriftliches, welches die mündlichen Nachrichten unterstützte, erhalten. Es bezog sich auf die eigene Wirksamkeit des Philippus, vor allem aber waren es Erinnerungen an Petrus (für die denn auch Markus in Betracht kam). Was schriftlich war, kann

1) Man beachte auch, daß nur hier Jesus *ὁ παῖς θεοῦ* heißt (s. o.) — eine wichtige Beobachtung!

aber schwerlich griechisch aufgezeichnet, sondern muß in aramäischer Sprache stilisiert gewesen sein; denn der lukanische Sprachcharakter läßt sich auch hier bis ins Mark und in die Details der Erzählungen hinein verfolgen, während man aus der syntaktischen Form der Sätze und manchen Wendungen vielleicht noch die semitische Grundlage nachweisen kann.

Was den Quellenwert der Nachrichten in A betrifft, so ist er im vorigen Capitel bereits abgewogen worden. Der Komplex stammt von einem Pneumatiker und ist zum Teil mit dem Pinsel der Legende ausgemalt. Aber das Legendarische läßt sich leicht als solches erkennen; dahinter steckt ein guter Kern. Das zeigt sich namentlich in c. 3 und 4 (in der Art, wie hier die Ausgießung des Geistes und die Gründung der Gemeinde motiviert erscheint). Die Geschichte von der Bekehrung der Samariter und die Cornelius-Geschichte waren hier nicht als Etappen zur Heidenmission erzählt, sondern einfach als Petrus- bzw. Philippus-Geschichten [1]. Erst durch die Art, wie Lukas sie für seine Geschichte verwendet hat, erscheinen sie als Etappen. Auch die tatsächlichen Nachrichten in c. 12 dürfen als glaubwürdig und gut bezeichnet werden.

V. Es erübrigt uns noch die umfangreiche antiochenisch-jerusalemische Quelle (c. 6, 1—8, 4; 11, 19—30; 12, 25 [13, 1] bis 15, 35) abschließend zu würdigen. Für die Schriftlichkeit dieser Quelle sprechen schwerwiegende Beobachtungen:

(1) Die abrupte Weise, in der sie 6, 1 einsetzt, ja jedesmal wieder einsetzt, wo sie aufs neue beginnt, dazu noch speziell die wörtliche Identität von 8, 4 und 11, 19.

(2) Gewisse, wenn auch nicht viele terminologische und sonstige Verschiedenheiten, die zwischen ihr und den übrigen Abschnitten in der ersten Hälfte des Buches bestehen.

(3) Die Beobachtung, daß die Stephanusrede bearbeitet (wenn auch nicht in dem Umfang, den Weiß annimmt) und am Schluß verkürzt erscheint.

(4) Die Beobachtung, daß 11, 19—30 wie ein Auszug aussieht, während umgekehrt 13, 4—14, 28 den Eindruck einer Ausspinnung kürzerer Nachrichten macht.

---

1) Ebendeshalb sind die landläufigen Einwürfe, die sich gegen den tatsächlichen Kern der Corneliusgeschichte richten, haltlos.

(5) Die Beobachtung, daß c. 15 eine ausführlichere Grundlage zu haben scheint.
(6) Die Einheitlichkeit und Zielstrebigkeit, die alle diese Abschnitte in ihrem Zusammenhange auszeichnet.
(7) Die Beobachtung, daß der Siebenmann Philippus in ihr keine Rolle spielt, obgleich er genannt ist.
(8) Die Beobachtung, daß der wirkliche Schauplatz der Stephanus-Geschichte (Straßentumult) hinter der Darstellung des Lukas, die Sache habe sich vor dem hohen Rat abgespielt, noch durchschimmert.
(9) Die Beobachtung, daß 7, 57—8, 3 am besten als die wenig geschickte Zusammenschiebung zweier Quellen erscheint, von denen mindestens eine eine schriftliche sein muß.
(10) Die Beobachtung, daß Barnabas hier nicht nur dem Paulus gleichgeordnet ist, sondern geradezu im Vordergrund steht.
(11) Die Beobachtung, daß 15, 40 in einem Widerspruch zu 15, 33 steht[1].

Absolut zwingend in bezug auf die Schriftlichkeit ist keine dieser Beobachtungen — auch an spätere Interpolationen und Bearbeitungen kann man denken[2] —, aber die Schriftlichkeit mindestens eines Teils, vielleicht des Ganzen, drängt sich doch noch stärker auf als bei der Quelle A. War Silas für diesen Komplex der Gewährsmann — und was liegt auf seinen Inhalt gesehen und bei den Beziehungen, die zwischen ihm und Paulus bestanden, näher (s. o. S. 157)! — so kann man auch hier annehmen, daß mündliche Mitteilungen durch schriftliche Aufzeichnungen unterstützt waren. Eine solche Lösung des Problems scheint dem Tatbestande am besten zu entsprechen. Aber ich bin weit entfernt, sie für gesichert zu halten. Lukas hat seinem Werk — soll man sagen: leider? — ein so einheitliches Gepräge zu geben verstanden, daß mit Ausnahme der Vindizierung der Wirstücke an ihn selbst, ferner des Nachweises der Dubletten

1) Dieser Widerspruch ist freilich so flagrant, daß man geneigt sein wird, hier einen späteren Eingriff zu vermuten, der ihn hervorgebracht hat.

2) Daß die Stephanusrede von einem Späteren um ihren Schluß gebracht ist, ist nicht wahrscheinlich, da gerade dem Lukas selbst ein zu scharfes Urteil über den Tempel und „die Sitten, die Moses gegeben", pietätslos erscheinen mußte.

in A und B[1] und der Ausscheidung eines antiochenisch-jerusalemischen Nachrichtenkomplexes nichts in der Quellenkritik mit voller Zuversicht ausgesprochen werden darf.

Über den hohen geschichtlichen Wert dieser antiochenischen Quelle ist oben (S. 153 f. u. sonst) bereits gehandelt worden. Ihr verdanken wir für die Urgeschichte der Gemeinde von Jerusalem und Antiochien und für die Anfänge der Heidenmission die allerwichtigsten Nachrichten, welche große Lücken in dem, was wir aus den Paulusbriefen lernen, ausfüllen. Ohne sie würden wir uns in bezug auf grundlegende geschichtliche Fragen entweder überhaupt kein Bild machen können oder würden zu einem unrichtigen kommen. Aber eine Nachricht in dieser Quelle scheint ihre Zuverlässigkeit zu bedrohen — das Aposteldekret.

Es handelt sich nur um das Dekret selbst; was sonst in dem 15. Capitel erzählt ist, bietet entweder überhaupt keine Anstöße oder doch nicht solche, daß sie die Abfassung durch Lukas, d. h. durch einen Mann, der Augenzeugen befragen konnte, ausschließen[2]. Aber das Aposteldekret, wenn es die Enthaltung

1) Wie vorsichtig man übrigens auch bei Annahme von Dubletten sein muß, lehrt folgendes hübsche Beispiel. Ich blätterte vor zwei Jahren an einem Regentage am Walensee im Jahrbuch des Historischen Vereins des Kantons Glarus, 27. Heft (1892). In dem Aufsatz über „St. Felix und Regula in Spanien“ las ich S. 6 f. folgendes: „Wenn jemand irgendwo gelesen hätte, daß in den 1820er Jahren ein Schüler der Aargauschen Kantonsschule, Sohn eines Pfarrers Trümpi in Schwanden [Kanton Glarus] in der Nähe von Aarau beim Baden in der Aare ertrunken sei, und nachher läse derselbe anderswo, daß 1837 in der Nähe von Aarau ein Balthasar Leuzinger, Sohn des Pfarrers M. Leuzinger in Schwanden, beim Baden in der Aare ertrunken sei, so würde der Betreffende, sofern er ein irgend kritisch angelegter Mensch wäre, doch wohl den Schluß ziehen: hier handelt es sich offenbar um ein und dasselbe Ereignis ... Aber in Wirklichkeit sind in der Aare in der Nähe von Aarau [also weit von Schwanden entfernt] in der Tat zwei junge Glarner ertrunken, welche beide Söhne eines Pfarrers von Schwanden waren.“

2) Natürlich ist nicht zu verkennen, daß zwischen Gal. 2 und Act. 15 auch sonst noch Differenzen obwalten. Die stärksten sind, daß die Apostel von vornherein auf der Seite der Freiheit zu stehen scheinen und daß Paulus ihnen gegenüber nicht wie ein Gleicher vorgestellt ist, sie vielmehr eine übergeordnete Instanz zu bilden scheinen. Allein zum Teil ist das nur Schein: auch nach der ApGesch. hat die Bekehrung des Cornelius bei den Uraposteln nicht den Erfolg gehabt, daß sie nun Heidenmissionare wurden oder die Mission rund anerkannten (Lukas läßt sie sich an

vom Götzenopferfleisch-Essen generell verbietet und dazu den Genuß von Blut, von Ersticktem sowie die Hurerei, ist mit der Erzählung des Paulus in Gal. 2, 1—10[1] und mit den einschlagenden Stellen im ersten Korintherbrief unvereinbar. Es ist also ungeschichtlich. Ist es aber ungeschichtlich, so ist es in höchstem Maße unwahrscheinlich, daß ein Begleiter des Silas und Paulus das 15. Capitel geschrieben oder übernommen hat. Er wie sein Gewährsmann mußten wissen, zu welchem Ergebnisse die Verhandlungen gekommen waren. Lukas konnte auch nicht so dreist sein, sie zu fälschen, noch so einfältig, sie zu vergessen oder mit anderen zu vertauschen, zumal da er das höchste Gewicht darauf legt, daß Paulus und Silas eben diese Dogmata nun auf ihrem Missionszuge überliefert haben (16, 4) und da er c. 21, 25 noch einmal auf sie zu sprechen kommt. Ein späterer Berichterstatter, der keine Augenzeugen mehr gesprochen hat, konnte sich zur Not über das Dekret irren bzw. zwei verschiedene Dekrete ineinander schieben — in bezug auf einen Begleiter des Paulus aber, der sehr bald nach der Aufstellung des Dekrets zu dem Apostel gestoßen ist, ist eine solche Annahme unstatthaft. Dasselbe gilt von seinem Gewährsmann.

Nun ist uns bekanntlich das Aposteldekret in einer doppelten Form in den Handschriften und bei den Vätern überliefert. Den Tatbestand habe ich nach dem Vorgang Anderer, die aber nicht scharf genug gesehen hatten, in einer Abhandlung (Sitzungsberichte d. K. Preuß. Akad. d. Wiss., 2. März 1899) genau dar-

die Corneliusgeschichte als eine alte Geschichte erinnern), und auch die ApGesch. läßt deutlich genug durchblicken, daß erst die Darlegung des Barnabas und Paulus (ihre Missionserfolge) die Entscheidung gebracht hat. Wenn aber Paulus hinter ihnen zurücktritt, so muß man doch Lukas, der nicht dabei war, die Freiheit gestatten, sich die Sache so vorzustellen, zumal da hier Vorstellung gegen Vorstellung steht, und die religiöse und apostolische Selbständigkeit, die Paulus für sich in Anspruch nimmt, es keineswegs ausschließt, daß damals die jerusalemische Gemeinde mit ihren Spitzen als das Tribunal für die ganze Christenheit galt. (Den Brief halte ich nach wie vor für Lukas' eigene Schöpfung bzw. Nachbildung, wenn auch das Dekret authentisch ist). Übrigens ist nicht zu vergessen, daß auch Paulus Gal. 2, 2 geschrieben hat: *ἀνεθέμην αὐτοῖς* (den jerusalemischen Säulen) *τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν ... μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον.* Das ist doch von der Vorstellung, welche die ApGesch. erweckt, nicht allzu verschieden.

1) Aber auch mit der Erzählung Gal. 2, 11 ff.

gelegt und beleuchtet. Hiernach — und das ist, soviel ich sehe, jetzt in weiten Kreisen anerkannt — ist das Dekret erstens als ein Verbot von Speisen (Götzenopferfleisch, Blut, Ersticktes) und von Hurerei überliefert, zweitens als die Zusammenfassung des jüdischen Moralkatechismus (Enthaltung von Götzenopferfleisch im Sinne der Teilnahme an Opfermahlzeiten und an Idololatrie überhaupt, von Mord und Hurerei „und alles was ihr nicht wollt, daß es euch geschieht, tut dem Anderen auch nicht"). Mit fast allen Gelehrten hatte ich bisher angenommen und auch in jener Abhandlung zu beweisen versucht, daß die erste Gestalt (man kann sie die morgenländische und die der Majuskel-Codd. nennen) die ursprüngliche sei und daß somit die zweite (man kann sie die der abendländischen Väter incl. Irenäus nennen; sie ist auch die des Cod. D) als die interpolierte zu gelten habe.

Ich bin seitdem zu einem andern Urteile — ich darf sagen: trotz vielem Sträuben und nach langer Überlegung gekommen. Gerne korrigiere ich mich nicht — es ist auch nicht das erste Mal —, aber magis amica veritas! Übrigens bleiben die Grundzüge der ersten Abhandlung bestehen. Der Umschwung wurde herbeigeführt durch die ausgezeichnet gründliche Abhandlung von Resch junior „Das Aposteldekret nach seiner außerkanonischen Textgestalt" (Texte und Unters. Bd. 28 Heft 3, 1905)[1]. Aber es kamen noch zwei Momente hinzu: (1) die durch Wellhausen (Noten z. Apostelgesch. S. 19 ff.) verstärkte Überzeugung, daß das *πνικτόν* nicht zum ursprünglichen Text gehört, (2) die Einsicht, daß das Dekret in der vulgären Textfassung sich schlecht in den Kontext des 15. Capitels einfügt.

Πνικτόν fehlt in D d, Athous, Iren., Porphyr., Gigas, Augustin (ep. 82, Specul. u. sonst), Tertull., Cyprian, Sahid., Pacian, Hieron., App. ad Eucher. opp., Ambrosiaster, Fulgent. Es ist mit *αἷμα* zu einem Gliede zusammengestellt in der Vulg. [sanguine suffocato], bei Cyrill Hieros. [*αἵματος πνικτοῦ*], Gaudentius [a sanguine id

1) Im J. 1906 ist auch eine Schrift von A. Seeberg erschienen: „Die beiden Wege und das Aposteldekret". „Die beiden Wege" hatte ich bereits in meiner Abhandlung in den Sitzungsberichten zur Beleuchtung des Aposteldekrets in der abendländischen Fassung herangezogen. Seeberg ist dem fleißig weiter nachgegangen; aber seine Schlüsse vermag ich mir nicht anzueignen, da sie die Ursprünglichkeit der Speiseverbote in Act. 15 voraussetzen.

est suffocatis]; umgekehrt fehlt *αἷμα* bei Orig. lat. in Matth. und bei Methodius. Entscheidend aber ist der Nachweis von Wellhausen — vgl. auch die gelehrten Nachweise über *πνικτόν* von Resch —, daß *πνικτόν* unter dem Verbot des *αἷμα* mit einbegriffen ist (wenn *αἷμα* „Blutgenuß" bedeutet; es steht nur bei den Zeugen, die *αἷμα* so fassen) und nicht daneben stehen kann[1]. Also lautete das ursprüngliche Dekret in seiner zweiten Hälfte bei Lukas: *Ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πορνείας, ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξεσθε.* Sobald dies erkannt ist, ist die Frage nach dem ursprünglichen Sinn des Dekrets keine Frage des Textes mehr, sondern lediglich der Auslegung. Welchen Sinn die Abendländer (und D) wollen, haben sie durch den Zusatz (*ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γίνεσθαι ἑτέρῳ μὴ ποιεῖν*) ganz deutlich gemacht[2]. Aber ist dieser Sinn nicht wirklich der von Lukas gewollte? So urteilte Resch und vor ihm schon Hilgenfeld[3] gegen alle Anderen. Was spricht denn für die gewöhnliche Auslegung (Speiseverbote und Hurereiverbot), wenn das *πνικτόν* nicht zum ursprünglichen Bestande gehört? In dem Kontext der Apostelgeschichte — mag man nur auf c. 15, mag man auf das ganze Buch sehen — spricht gar nichts dafür. Auch in den Briefen des Paulus spricht nichts dafür. Auch

1) Für das ursprüngliche Fehlen des *πνικτόν* spricht auch noch, daß man die Hinzusetzung leicht erklären kann (s. u.), und daß überhaupt Zusätze zum Text [namentlich im Cod. D, aber auch sonst] weit häufiger sind als Tilgungen [ist überhaupt in D neben den massenhaften Zusätzen auch nur eine einzige Tilgung nachzuweisen, die nicht aus grammatischen Absichten oder aus Sorglosigkeit entstanden ist? s. Weiß in den Texten u. Unters. Bd. 9 S. 37 ff.]. Stand *πνικτόν* ursprünglich im Text und wurde es getilgt, so war das ein schwerer Eingriff. Fehlte es ursprünglich und wurde dann als vermeintlich richtige Erklärung zu *αἷμα* gesetzt, so ist das kaum als eine Interpolation zu beurteilen. Wenn aber Wellhausen annimmt, *πνικτόν* könne in dem Falle, daß *αἷμα* „Blutvergießen" bedeutet, ursprünglich sein (dagegen nicht, wenn es „Blutgenuß" bedeutet, wie er annimmt), so scheint das kaum möglich; denn die Zusammenstellung von Greuel des Götzendienstes, Mord, Hurerei und Genuß von Ersticktem ist unglaublich.

2) Hierbei ist angenommen, daß diese Worte ein Zusatz sind. Daß sie wahrscheinlich ein solcher sind, darüber s. u.

3) Ztschr. f. wiss. Theol. 1896 S. 625 ff., 1899 S. 138 ff., Acta App. Graece et Latine, 1899.

die gesamte Auslegung der alten abendländischen Väter spricht dagegen. Für die Auffassung, daß ursprünglich Speiseverbote genannt sind, kann man, soviel ich sehe, sich nur auf Folgendes berufen:

(1) auf die Auslegung der morgenländischen Väter, doch erst von Clemens und Origenes an;

(2) auf Stellen in sehr alten Urkunden (z. B. in der Apokal.), in denen das Götzenopferfleisch-Essen als etwas Greuliches und Verbotenes erscheint;

(3) auf die Erwägung, daß, da es sich bei *εἰδωλόθυτον* um Essen handelt, Essen auch bei *αἷμα* verstanden werden müsse,

(4) auf die Erwägung, daß die Einschärfung grober Sittengebote etwas Überflüssiges gewesen wäre und daß es sich eben darum um speziellere Vorschriften gehandelt haben müsse;

(5) auf die Erwägung, daß die Verwandlung von Zeremonialvorschriften in allgemeine Sittengebote wahrscheinlicher sei als der umgekehrte Fall.

Von diesen fünf Argumenten ist das erste ohne jedes Gewicht, weil jene Auslegung der morgenländischen Väter erst beginnt, nachdem *πνικτόν* in den Text eingedrungen war. Aber auch das zweite kommt nicht in Betracht; denn das Dekret verbietet sowohl in der einen wie in der anderen Form *πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα*" (Apokal.). Es fragt sich nur, welchen Umfang im Sinne des Dekrets das „*ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων*" hat (es kann die Teilnahme an Opfermahlzeiten gemeint sein; es kann aber auch der Genuß jeglichen Fleisches, das zu Opferzwecken gebraucht war, verstanden sein), und das läßt sich aus dem Wortlaut allein nicht bestimmen, sondern nur aus dem Kontext. Das dritte Argument ist ebenfalls kraftlos; denn bei *πορνεία* handelt es sich jedenfalls nicht um Essen, also braucht auch *αἷμα* nicht so verstanden zu werden. Daß aber die Übersetzung der Worte *ἀπέχεσθαι τοῦ αἵματος* durch „sich enthalten von Blutgenuß" näher liegt als durch „sich enthalten von Mord", kann nicht zugestanden werden[1]. Absolut

---

1) I Thess. 4, 3: *ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῆς πορνείας*, I Thess. 5, 22: *ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθαι*, I Petr. 2, 11: *ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν*, I Tim. 4, 3: *ἀπέχεσθαι βρωμάτων*. An der dritten Stelle, an welcher das Dekret in den Act. erscheint (21, 25), ist *ἀπέχεσθαι* durch *φυλάσσεσθαι* ersetzt. *Φυλάσσεσθαι* findet sich im NT niemals in Ver-

oder neben Idololatrie und Hurerei gestelltes *αἷμα* ist vielmehr, wenn nicht starke Gründe dagegen sprechen, als „Mord" aufzufassen, s. Levit. 17, 4: *λογισθήσεται τῷ ἀνθρώπῳ αἷμα,* Deut. 17, 8: *ἐὰν ἀδυνατήσῃ ἀπὸ σοῦ ῥῆμα ἐν κρίσει ἀνὰ μέσον αἷμα αἵματος καὶ ἀνὰ μέσον κρίσις κρίσεως,* Sirach 34, 25: *ἄρτος ἐπιδεομένων ζωὴ πτωχῶν, ὁ ἀποστερῶν αὐτὴν ἄνθρωπος αἱμάτων,* Matth. 23, 30: *κοινωνοὶ ἐν τῷ αἵματι τῶν προφητῶν*[1]. Es bleiben also nur die beiden letzten Argumente übrig — allgemeine Erwägungen, deren Haltbarkeit sofort geprüft werden soll.

Demgegenüber sprechen für die Auslegung des Aposteldekrets als Sittenregeln folgende Argumente[2]:

(1) Im ganzen Buche des Lukas handelt es sich in bezug auf die heidenchristliche Kontroverse sonst nirgends um Speiseverbote, sondern um die Kapitalfragen, nämlich um die Beschneidung und um das mosaische Gesetz im ganzen. Daß Lukas an einer Stelle, und an einer so wichtigen, plötzlich mit Speisegesetzen kommt, ohne irgend etwas dazu zu bemerken oder es zu motivieren, ist höchst auffallend. Grundlegende Sittengebote leiden dagegen an dieser Schwierigkeit nicht[3].

(2) Die Zusammenstellung von Speiseverboten und Hurerei — überhaupt gerade diese Auswahl — hat noch niemand befriedigend zu erklären verstanden[4]. Dagegen ist die Zusammen-

---

bindung mit Speiseverboten (wohl aber in Verbindung mit *πλεονεξία* Luk. 12, 15).

1) Auch die Profangräzität kennt diesen Sprachgebrauch (s. Resch S. 42). Daß neben Idololatrie und Hurerei gestelltes *αἷμα* in der Regel „Blutvergießen" bedeutet, dafür bedarf es keiner Beweisstellen.

2) Von den Argumenten, die sich aus den Paulusbriefen für die Auslegung ergeben, ja die sie fordern, sehe ich ab, obschon letztlich kein Grund vorhanden ist, diese Großmut zu üben.

3) Die Vision des Petrus in c. 10 (das Tuch mit den unreinen Tieren) darf hier nicht herbeigezogen werden. Will man sie aber doch berücksichtigen, so ist sie der Auffassung, in c. 15 handle es sich um Speisegesetze, nicht günstig. In c. 10 nämlich liegt unstreitig die Meinung vor, die Speisegesetze seien ein besonders charakteristischer Bestandteil des alttestamentlichen Gesetzes, von dem sich Petrus zu befreien habe. Wie soll nun Lukas, ohne mit der Wimper zu zucken, in c. 15 erzählt haben, den Heiden seien doch Speisegesetze auferlegt worden?

4) Auch in meiner früheren Abhandlung (S. 19) habe ich das stark hervorgehoben: „Es erübrigt uns nur einzugestehen, daß wir die Absicht

stellung von Götzendienst, Mord und Hurerei ganz verständlich und zugleich im Moralkatechismus des damaligen Judentums nachweisbar.

(3) Als Speiseverbote sind die Dogmata des Dekrets unzweifelhaft Teile des jüdischen Gesetzes; nun aber heißt es unmittelbar vorher (v. 19 ff.), das mosaische Gesetz solle überhaupt nicht den Christen aus den Heiden auferlegt werden, da es seine Geltung und Beobachtung fort und fort bei den Juden habe; also entsteht ein nicht leicht aufzuhebender Widerspruch (wenn man die Dogmen als Speiseverbote deutet) zwischen dem „*μὴ παρενοχλεῖν τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπιστρέφουσιν ἐπὶ τὸν θεόν*“ (bzw. dem *μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος*) und und diesem „*ἀπέχεσθαι*“. Dagegen sind die Sittengebote zwar auch mosaische Gebote, aber wurden andererseits als Gebote des Sittlichen überhaupt angesehen; denn so gefördert war damals bereits das jüdische Bewußtsein.

(4) Daß gerade diese Stücke (Speiseverbote!) als ganz notwendige (*ταῦτα τὰ ἐπάναγκες*) bezeichnet werden und daß ihre Einhaltung — als ob es sich um das Allerwichtigste handle — die Bedingung des *εὖ πράσσειν* für die Christen sein soll (*ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε*), ist schwer verständlich[1]. Dagegen ist das wohl verständlich, wenn es sich um Sittengebote handelt; sie sind in der Tat die Voraussetzung des *εὖ πράσσειν*.

(5) Das Verständnis des Begriffs „*εἰδωλόθυτον*“ ist der ersten Stelle zu entnehmen, an der das Dekret vorkommt (v. 20). Hier heißt es aber „*ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων*“. Also ist unter *εἰδωλόθυτον* nicht speziell das auf den Märkten feilgehaltene Opferfleisch zu verstehen, ja nicht einmal ausschließlich das Opferfleisch bei den Opfermahlzeiten, sondern ganz

---

und Auswahl nicht zu deuten vermögen. Wir wissen nicht, ob wir der ‚*πορνεία*‘ einen ganz allgemeinen Sinn lassen dürfen oder sie spezieller fassen müssen; wir vermögen nicht zu sagen, warum gerade diese vier Gebote aus der Fülle gesetzlicher Bestimmungen ausgewählt sind; wir stehen insbesondere der Zusammenstellung der Speiseverbote mit der *πορνεία* als Unwissende gegenüber“.

1) Anders wäre es, wenn da stünde, unter dieser Bedingung treten wir mit euch in Gemeinschaft; aber das steht nicht da, und trat auch nicht ein. Von Gemeinschaft und Lebensverkehr ist überhaupt nicht die Rede.

allgemein der Götzendienst, dessen krasseste Form die Teilnahme an den Götzenopfermahlzeiten ist, die deshalb herausgehoben wird[1].

(6) Der Einwurf, daß in den Dogmata das Verbot des Mordes auffallend und überflüssig sei[2], trifft nicht zu, denn erstens ist die Zusammenstellung der drei Stücke eine formelhafte, die sich an den Dekalog und „die beiden Wege“ anlehnt, zweitens gab es feine und grobe Formen des *αἷμα,* die im Heidentum sehr im Schwange waren und ernstlich bekämpft werden mußten (Kinderaussetzung und -mord sowie Fruchtabtreibung, Sklaventötung usw.), drittens war es bereits in der jüdischen Morallehre geläufig, unter „Mord“ jede Beeinträchtigung des Lebens des Nächsten zu begreifen. Endlich erinnere man sich, daß Petrus schreibt (I Petr. 4, 15): *μή τις ὑμῶν πασχέτω ὡς φονεύς,* daß es im I Joh.-brief heißt (3, 15): *πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθρωποκτόνος ἐστίν,* daß die Apokal. — wie wenn das Aposteldekret zugrunde läge — verkündet (22, 15): *ἔξω ... οἱ πόρνοι καὶ οἱ φονεῖς καὶ οἱ εἰδωλολάτραι,* daß Jakobus sogar in bezug auf Christen schreibt (4, 2): *φονεύετε καὶ ζηλοῦτε.* Ausdrücklich sagt auch noch Irenäus, daß die Heiden bei der Bekehrung erst die groben Sittengebote lernen müßten. Gerade, da sich im apostolischen Zeitalter die Bekehrungen vielfach — vielleicht in der Regel — ekstatisch „durch den Geist“ vollzogen, war es doppelt notwendig, die großen Hauptpunkte der Sittlichkeit fest einzuschärfen, zumal wo die Geltung des mosaischen Gesetzes wegfiel. Weit entfernt also, daß diese Sittengebote im Zusammenhang des Aposteldekrets auffallend und überflüssig sind, erweisen sie sich vielmehr als sachgemäß und notwendig. Das ganze Gebiet der Sittenlosigkeit wollen die drei Bestimmungen gegen Idololatrie, Mord und Hurerei ausschließen.

(7) Mit vollem Recht weist Resch darauf hin, daß sich in den ältesten christlichen Urkunden die Geltung eines Verbots, Blut zu genießen, nicht früher als in dem Brief von Lyon und Vienne findet und daß das Verbot, auf dem Markte feilgehaltenes

1) An der ersten Stelle, an der das Dekret in den Acten vorkommt, kann man also mit irgendwelcher Wahrscheinlichkeit überhaupt nicht an ein Speiseverbot denken. Nach der ersten Stelle sind aber die anderen zu erklären, d. h. *εἰδωλόθυτον* ist also als pars pro toto zu verstehen.

2) Wellhausen: „Für die christlichen Heiden scheint das doch zu selbstverständlich“.

Opferfleisch zu genießen, in ältester Zeit überhaupt nicht nachweisbar ist. Jenes Verbot im Brief von Lyon aber wird nicht mit dem Aposteldekret begründet, vielmehr wissen wir ja durch Irenäus, daß man damals dort das Aposteldekret als Sittenregel verstanden hat. Die Polemik aber gegen das *εἰδωλόθυτον* ist in der Regel eine Polemik gegen die Teilnahme an Götzenopfermahlzeiten. Von Speisegesetzen, die für die Christen gültig seien, wissen die apostolischen Väter und die Apologeten nichts. Sollte es sich bei dem *φαγεῖν εἰδωλόθυτα* der Apokalypse und dem *εἰδωλόθυτον* in der Didache (6, 3) anders verhalten, was nicht zu erweisen ist, so ist doch keine Beziehung auf das Aposteldekret gegeben.

(8) Die ganze abendländische Kirche hat das Aposteldekret als Sittenregel verstanden, und auch solche Väter (wie Tertullian[1]) haben es so verstanden, die bereits das Verbot von Blut und Ersticktem als für die Christen verbindlich kennen.

Aus diesen Gründen scheint mir zu folgen, daß Lukas (der *πνικτόν* überhaupt nicht geschrieben hat) die drei Stücke *ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων* [*εἰδωλοθύτων*] *καὶ τῆς πορνείας καὶ τοῦ αἵματος* als Inbegriff eines Moralkatechismus verstanden hat und verstanden wissen wollte. Nimmt man das an, so ist alles im Dekret und in der Erzählung mit einem Schlage in sich zusammenhängend und klar, und klar ist auch, daß Paulus diese Bedingungen im Galaterbrief nicht zu nennen brauchte, daß sie also trotz dem Schweigen des Galaterbriefs sehr wohl geschichtlich sein können.

Klar aber ist es auch, wie es zum falschen Verständnis gekommen ist[2]. In die Gemeinde drang — ganz unabhängig von dem Aposteldekret und von irgend einem Dekret — im Laufe des 2. Jahrhunderts allmählich der jüdische Widerwille gegen den Blutgenuß (wie so manches andere aus dem AT trotz der

1) Tertullian appelliert bei der Erwähnung des Blutverbots nicht an das Dekret (Apol. 9; de monog. 5; de ieiun. 4); für die Enthaltung vom Götzenopferfleisch beruft er sich auch nicht auf das Dekret, sondern auf die Apokal. und I Cor. (De spect. 13; de corona 10; de praescr. 33; de ieiun. 15).

2) Näheres bei Resch S. 151—170; auf diese Ausführungen verweise ich ausdrücklich.

Freiheit vom Gesetz) ein. Da ist — frühe, sehr frühe, belegen können wir es erst bei Clemens Alex. und Origenes, aber der Konsensus fast aller Majuskelcodd. führt weiter zurück — *πνικτόν* an den Rand des Dekrets zu *αἷμα* gesetzt worden, um den Widerwillen gegen den Blutgenuß durch ein Verbot zu begründen. Dieses *πνικτόν* transformierte das ganze Dekret! (Die Transformation hätte schwerlich zustande kommen können, wenn die Worte *καὶ ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γίνεσθαι ἑτέρῳ μὴ ποιεῖν*, ursprünglich wären; es ist daher wahrscheinlich [nicht gewiß], daß sie ein alter Zusatz sind, der den Charakter des Dekrets als Moralgebote fixieren sollte). Dies konnte um so leichter geschehen, als das Dekret bei seiner Kürze nicht ganz klar war und als ein bloßer Moralkatechismus an dieser Stelle in späterer Zeit überflüssig scheinen konnte. Aber nur im Morgenlande setzte sich zunächst das *πνικτόν* und das neue Verständnis des Dekrets von Alexandrien her durch [1] — sehr langsam. Im Abendland ist erst im Zeitalter Augustins durch griechischen Einfluß das falsche Verständnis an die Stelle des richtigen getreten.

Ist diese Auffassung von Act. 15 zutreffend, so kann man ganze Bibliotheken von Auslegungen und Untersuchungen als Dokumente der Geschichte eines großen Irrtums schließen! Was ist nicht alles über das Aposteldekret als Speiseverbot geschrieben worden, über das Verhältnis von Gal. 2 und Act. 15 unter der Voraussetzung, Act. 15 handle von Speiseverboten, über Juden- und Heidenchristentum, über die „noachischen" Gebote, über den Unwert der Apostelgeschichte! Der Schreiber, der zuerst das eine Wörtchen *πνικτόν* an den Rand seines Exemplars zu *αἷμα* schrieb, hat eine Sintflut erzeugt, die für fast zwei Jahrtausende das richtige Verständnis unmöglich gemacht hat! In die Freude über die endlich erkannte Wahrheit mischt sich die Wehmut und der Ärger über die unsäglich große und ganz unnütze Arbeit!

Ist die Auslegung, die hier begründet worden ist, richtig, so stand nach Act. 15 lediglich zur Frage, ob die Heiden, die

1) Der Konsensus aller Majuskel-Codd. (außer D) in bezug auf einen Zusatz ist ein neuer starker Beweis dafür, daß dieser Konsensus keine Gewähr dafür bietet, daß er den authentischen Text darstellt, ferner daß er auf eine alexandrinische Rezension weist. Die Bedeutung des Cod. D — freilich unterstützt durch alle abendländischen Zeugen — tritt hier kräftig hervor!

christliche Brüder werden wollten, zu beschneiden seien und ihnen das mosaische Gesetz aufzuerlegen sei. Diese Frage wurde verneint: sogar Jakobus erklärte, die Last des Gesetzes sei ihnen nicht auf den Hals zu legen, sondern sie sollten lediglich die großen Sittengebote einhalten. Als Christen waren sie damit anerkannt; aber darüber, wie sich in Zukunft die Judenchristen praktisch zu ihnen stellen wollten, sagt das Dekret gar nichts. Aber auch im Galaterbrief ist davon nicht die Rede. Die Worte dort: „*ἐμοὶ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο*“ und „*δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρνάβᾳ κοινωνίας, ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν*“ sowie „*ἀλλ᾽ οὐδὲ Τίτος ... ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι*“ erhalten zwar keine wörtliche Bestätigung des Berichts der Acta, aber niemand kann mehr behaupten, daß die ApGesch. an diesem Punkte eine Darstellung gebe, die mit dem — augenscheinlich persönlich zugespitzten — Bericht des Paulus streitet. Es sind zwei ganz selbständige Referate (das eine von Paulus, das andere von einem für Jerusalem und Antiochien gleich interessierten Mann), die sich wohl mit einander vereinigen lassen und die beide zeigen, daß lediglich eine theoretische Anerkennung, daneben nur ein unbefriedigendes und ungenügendes[1] „Schiedlich, friedlich“ erzielt wurde. Dennoch war natürlich der Fortschritt ein ungeheurer: strenge Judenchristen erkennen an, daß geborene Heiden ohne Beschneidung und Observation des Gesetzes Christen sein können.

Die antiochenische Quelle ist also auch an diesem Punkte einwurfsfrei, und Lukas hat, indem er dieser Quelle gefolgt ist, einer guten Quelle Glauben geschenkt und nichts erzählt, was er als Begleiter des Paulus besser wissen mußte. Von jeher hat der Kritik aber Act. 15 als Hauptunterlage für die Annahme gegolten, die ApGesch. könne nicht von Lukas verfaßt sein. Diese Grundlage ist ihr nun, wie ich annehmen darf, entzogen. Vielleicht ist die Hoffnung daher nicht zu kühn, daß sie die Konsequenzen daraus ziehen wird.

---

1) Die Szene zwischen Petrus und Paulus in Antiochien ist nun auch nach dem, was die ApGesch. bietet, nicht unverständlich. Müßte man ihr Dekret als Speiseverbote verstehen, so bliebe die Szene rätselhaft; denn Speiseverbote konnten doch nur aufgestellt sein, um einen Lebens- und Tischverkehr zwischen Juden- und Heidenchristen zu ermöglichen.

Exkurs I.

Übersicht über die Erzählungen des Lukas (in bezug auf die Urgemeinde und die älteste Geschichte des Paulus, Act. 1—14), welche durch die paulinischen Briefe bestätigt werden[1].

(1) Nicht eine Stadt in Galiläa, sondern Jerusalem ist der Sitz der Urgemeinde, der Mittelpunkt und so zu sagen das Forum der christlichen Bewegung (Act. vv. ll., Gal. 2 etc.).

(2) Auch außerhalb Jerusalems gab es sehr frühe christliche Gemeinden und zwar in Judäa; es gab eine Zeit, in der man — sei es a parte fortiori, sei es in strengem Sinn — die Christenheit als die „Gemeinden von Judäa" bezeichnete (Act. 5, 16: Mission des Petrus an der judäischen Küste; Act. 9, 31: *ἡ ἐκκλησία καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας;* Act. 11, 1: *οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ οἱ ὄντες κατὰ τὴν Ἰουδαίαν*; 11, 29: *οἱ κατοικοῦντες ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἀδελφοί;* I Thess. 2, 14; Gal. 1, 22).

(3) Die christlichen Gemeinden heißen sowohl *αἱ ἐκκλησίαι* (Act., Paul. vv. ll.) als auch *ἡ ἐκκλησία* (Act. 9, 31; 12, 1; Gal. 1, 13), bilden also irgendwie eine Einheit.

(4) Die Christen heißen sowohl *οἱ ἅγιοι* als auch *οἱ ἀδελφοί* (Act. vv. ll.; Paul. vv. ll.)[2].

---

1) Die zweite Hälfte der Geschichte des Paulus (einschließlich Act. 15) nach den Berichten des Lukas und des Paulus selbst zu vergleichen, ist zwar noch immer keine überflüssige Arbeit, darf aber außer Betracht bleiben. Es handelt sich hier ganz wesentlich nur um Act. 1—14, und es soll gezeigt werden, in welchem Umfange auch diese Kapitel Bestätigungen aus den Briefen des Paulus empfangen.

2) Den Namen „Christen" braucht Paulus nie; aber auch die Acten vermeiden ihn noch und teilen nur mit, daß Außenstehende (so zuerst in Antiochien) ihn brauchen (11, 26: *χρηματίσαι* = vocari), daher auch der König Agrippa (26, 28). Also auch hier herrscht Übereinstimmung. Anders steht es I Petr. 4, 16 und bei Ignatius (vgl. Tacitus und Plinius). Daß

(5) Die Gemeinden von Jerusalem und Judäa haben Verfolgungen von seiten ihrer Stammesgenossen zu erdulden gehabt, ja diese Verfolgungen waren für ihre Lage charakteristisch (Act. vv. ll.; I Thess. 2, 14).

(6) Diese Gemeinden halten an der Beobachtung des Gesetzes fest (Act. 15, 1 ff.; 21, 20; Gal. 2, 12), und Paulus ist eben deshalb sogar noch gegen Ende seiner Laufbahn nicht ganz sicher, wie sich die jerus. Gemeinde zu ihm verhalten wird (Röm. 15, 31).

(7) An der Spitze dieser Gemeinden, weil an der Spitze der Gemeinde von Jerusalem, stehen „die Zwölf", die aber auch „die Apostel" heißen (Act. 1, 13; 6, 2 etc.; Gal. 1, 17; I Cor. 15, 5); die Art ihres Primats erscheint weder bei Paulus noch in den Acten näher bestimmt.

(8) Außer den zwölf Aposteln gab es noch andere Apostel; speziell Barnabas war Apostel (Act. 14, 4. 14; I Cor. 15, 7; I Cor. 9, 5. 6)[1].

---

aber *οἱ μαθηταί* in den Acten so häufig ist, während diese Bezeichnung in den Paulusbriefen ganz fehlt, ist jedenfalls kein Beweis für ein jugendliches Alter jenes Buches; auffallend ist vielmehr das Fehlen in den Briefen. Es kann seinen Grund nur in der entschlossenen Absicht des Paulus haben, die Bezeichnung als mißverständlich zu vermeiden, wie er ja auch Jesus niemals „den Lehrer" nennt. Johannes hat diese Scheu nicht geteilt.

1) Die doppelte Eigenschaft der zwölf Apostel — als „die Zwölf" die Leitenden zu sein, dazu aber den Apostelcharakter zu besitzen, der mit der Zwölfzahl an sich nichts zu tun hat (als Apostel kommt der Einzelne, bzw. kommen je zwei in Betracht) — schimmert in der ApGesch. ebenso durch wie bei Paulus; aber stärker als bei Paulus ist bei Lukas schon die Einschränkung des Apostelbegriffs auf die Zwölf fortgeschritten. Nur Paulus und Barnabas erscheinen neben den Zwölf (14, 4. 14) als Apostel. In der zweiten Hälfte des Buches fehlt — wohl zufällig, bzw. weil ein Anlaß mangelte — das Wort „Apostel" ganz. In der ersten Hälfte ist der Gebrauch im allgemeinen ein ganz eindeutiger: die zwölf Apostel sind die Regierenden. Doch muß darauf hingewiesen werden, daß sich nur in der antiochenischen Quelle der weitere Gebrauch sowie der Terminus „*οἱ δώδεκα*" (ohne Apostel) findet, während umgekehrt nur in der Quelle B „Petrus und die übrigen Apostel" (2, 37), bzw. „Petrus und die Apostel" eingeführt werden.

Auch nur in der antiochenischen Quelle finden sich *οἱ πρεσβύτεροι* neben *οἱ ἀπόστολοι* in Jerusalem (15, 2. 4. 6. 22. 23; 16, 4), nachdem sie 11, 30 (also in derselben Quelle) ohne die Apostel eingeführt waren. Wahrscheinlich haben wir hier eine sehr genaue Berichterstattung zu er-

(9) Aus der Zahl der zwölf Apostel ragen Petrus und Johannes hervor (Act. 3, 1 ff.; 8, 14 ff.; Gal. 2, 9).

(10) Das eigentliche Haupt aber ist Petrus (Act. 2, 37 etc.; Gal. 1, 18; I Cor. 15, 5).

(11) Er ist auch der Hauptträger der Mission (unter den Juden) und macht als solcher Reisen (Act. vv. ll.; Gal. 2, 7. 8; Gal. 2, 11).

(12) Neben den Aposteln stehen in der Gemeinde als Gruppe die Brüder des Herrn (Act. 1, 14; I Cor. 9, 5).

(13) Unter ihnen steht Jakobus an der Spitze und ist „Säule“ wie Petrus und Johannes, ja von einem bestimmten Zeitpunkt an die monarchisch residierende und maßgebende Persönlichkeit in Jerusalem (Act. 12, 17; 21, 18; 15, 13 ff.; I Cor. 15, 7; Gal. 2, 9; Gal. 2, 12).

(14) Als der bedeutendste alte Heidenmissionar neben Paulus (und ihm gleichgeordnet) erscheint Barnabas, und er hat dieselben

---

kennen. Als Paulus und Barnabas nach Jerusalem von Antiochien kamen, war die Verfolgung des Herodes schon eingetreten und die Apostel hatten sich geflüchtet. An ihrer Stelle hatte Jakobus an der Spitze eines Presbyterkollegiums die Leitung der jerusalemischen Gemeinde übernommen (c. 12, 17), und diese Einrichtung stabilisierte sich (Beweis: c. 20, 18): die Regierung „der Zwölfe“ wurde also nicht wieder aufgerichtet. Wohl aber kamen von den Zwölfen, die nunmehr nur noch Apostel waren, einzelne später wieder nach Jerusalem zeitweilig zurück. Dann nahmen sie natürlich, und zwar an hervorragender Stelle, an der Regierung der Gemeinde teil. So lagen die Verhältnisse, als Paulus zum sog. Apostelkonzil nach Jerusalem kam: Petrus und Johannes waren dort anwesend und verstärkten durch ihre Autorität die Regierung des Jakobus und der Presbyter. Ob außer ihnen noch Andere aus der Zahl der Zwölfe und wieviele damals in Jerusalem waren, wissen wir nicht. Sind diese aus der ApGesch. einfach abzulesenden Zustände richtig wiedergegeben, so ist die an sich gewagte Hypothese Wellhausens (S. 5 f.) unstatthaft, eben die Zwölfe seien das Presbyterium der Gemeinde von Jerusalem gewesen und der Ausdruck „οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι“ sei daher ein Hybridum. Ein Irrtum ist es übrigens, wenn Wellhausen hinzufügt, „der scharf blickende Revisor, auf den die Rezension von D zurückgeht, habe an dem Hybridum Anstoß genommen und es in Act. 15 korrigiert.“ Er hat es an keiner der sechs Stellen korrigiert. Der Irrtum ist wohl dadurch entstanden, daß in D in c. 15, 6 der Artikel „οἱ“ vor „πρεσβύτεροι“ fehlt. Wellhausen bezog das „om. οἱ“ auch auf „πρεσβύτεροι“. Übrigens würde die Tilgung an einer Stelle von sechsen nichts bedeuten und müßte als zufälliger Ausfall beurteilt werden.

Missionsgrundsätze wie Paulus (Act. 9, 27; 11, 22ff.; 13—15; Gal. 2, 1ff.; I Cor. 9, 6).

(15) Dieser Barnabas ist nach den Acten (4, 36ff. etc.) ein altes Mitglied der Urgemeinde; nach Gal. 2, 11ff. fühlt er sich von der Autorität der Urgemeide, speziell des Petrus und Jakobus, stärker abhängig als Paulus, was auf seine Zugehörigkeit zur Urgemeinde schließen läßt.

(16) In den Acten erscheint Markus in einem besonders nahen Verhältnis zu Barnabas (15, 37ff.); aus Coloss. 4, 10 erfährt man, daß er sein „ἀνέψιος" war.

(17) Nach Act, 15, 40ff. ist das Mitglied der Urgemeinde Silas ein dem Paulus als Missionar fast gleichstehender Begleiter, Timotheus (16, 1ff.) ein mehr untergeordneter; nach I Thess. 1, 1; II Thess. 1, 1; II Cor. 1, 19 steht Silas dem Timotheus voran.

(18) In den Acten werden schon für die älteste Zeit der jerusalemischen Gemeinde sehr beträchtliche Zahlen genannt (2, 41; 4, 4); nach I Cor. 15, 6 gab es vor den Erscheinungen Jesu, die Jakobus und „die Apostel" (sämtlich) hatten, schon mehr als 500 Brüder an einer Stelle (also in Jerusalem).

(19) Nach den Acten und Paulus erfolgt die Aufnahme in die Gemeinde durch einen Taufakt; nach den Acten erscheint aber die Taufe nicht als die spezifische Funktion des Apostolats, sondern die Predigt und Geistmitteilung (8, 14ff.); dazu ist als schlagende Parallele I Cor. 1, 14. 17 zu vergleichen.

(20) Die Taufe wird auf den Namen Jesu vollzogen (Act. 2, 38 etc.; Röm. 6, 3; Gal. 3, 27; I Kor. 1, 13f. 17 etc.).

(21) Die Taufe hat die *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* zum Zweck (Act. 2, 38; Röm. 6, 1ff.; Coloss. 2, 12f.).

(22) Die *κλάσις ἄρτου* ist das religiös-soziale Band innerhalb der Gemeinde (Act. 2, 42. 46; 20, 7. 11; I Cor. 10, 16; 11, 17ff. 24).

(23) *Εὐχαριστία* und *κλάσις ἄρτου* gehören zusammen (Act. 27, 35: *λαβὼν ἄρτον εὐχαρίστησεν . . καὶ κλάσας ἤρξατο ἐσθίειν*; I Cor. 11, 23f.: *ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν . . . ὁσάκις ἐὰν ἐσθίητε*).

(24) Die „Lehre der Apostel" ist die Grundlage der Gemeinde und das Band ihrer Einheit (Act. 2, 42); dazu ist I Cor. 15, 1—3 zu vergleichen.

(25) Neben der Lehre der Apostel und vor der *κλάσις ἄρ-*

του steht Act. 2, 42 die „*κοινωνία*"; dazu ist dieser bei Paulus sehr wichtige Begriff in Gal. 2, 9; I Cor. 1, 9; 10, 16. 18, 20; II Cor. 1, 7; 6, 14; 8, 4. 23; 13, 13; Philipp. 1, 5; 2, 1; 3, 10; Philem. 17 zu vergleichen.

(26) Als viertes Hauptstück wurden Act. 2, 42 die Gebete aufgeführt; auch in den paulinischen Briefen ist in diesen vier Stücken die Grundlage und die Lebenssphäre der Christlichkeit (neben der Taufe) erschöpft.

(27) Als wichtigster Inhalt der apostolischen Lehre erscheint in den Reden des Petrus der Kreuzestod Jesu, ferner die Tatsache, daß er nicht im Grabe geblieben, die Auferstehung am 3. Tage und die Erscheinungen (Act. 10, 41: *οὐ παντὶ τῷ λαῷ, ἀλλὰ μάρτυσιν προκεχειροτονημένοις*, cf. 13, 31) — alles so erfolgt, wie es in der hl. Schrift geweissagt —; genau diese Stücke werden von Paulus als erfüllte Weissagungen aufgeführt und für die Apostel als Inhalt ihrer Predigt bezeugt (I Kor. 15, 1 bis 11: *παρέδωκα ὃ καὶ παρέλαβον .... κατὰ τὰς γραφάς .... εἴτε οὖν ἐγὼ εἴτε ἐκεῖνοι, οὕτως κηρύσσομεν καὶ οὕτως ἐπιστεύσατε*). In den Acten heißt nicht selten der theoretisch-praktische Inbegriff der Lehre „*ἡ ὁδός*" (auch im Munde des Paulus); I Cor. 4, 17 redet Paulus von *τὰς ὁδούς μου τὰς ἐν Χριστῷ, καθὼς πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ διδάσκω*.

(28) In den Acten erscheinen Wunder und Zeichen als Ausstattungen des Apostels und Missionars (Act. 2, 43; 3, 12 ff.; 8, 6 ff.; 14, 3 etc.), aber auch II Cor. 12, 11 f. heißt es: *οὐδὲν ὑστέρησα τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων, εἰ καὶ οὐδέν εἰμι. τὰ μὲν σημεῖα τοῦ ἀποστόλου κατειργάσθη ἐν ὑμῖν ... σημείοις τε καὶ τέρασι καὶ δυνάμεσιν*, cf. Röm. 15, 18 f.: *οὐ γὰρ τολμήσω τι λαλεῖν ὧν οὐ κατειργάσατο Χριστὸς δι' ἐμοῦ εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν, λόγῳ καὶ ἔργῳ, ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων, ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου*. Zu dem speziellen Erweise apostolischer Macht in Act. 5, 1 ff. vgl. I Cor. 5, 1 ff.

(29) Act. 22, 3 (etc.) sagt Paulus: *ἐγώ εἰμι ἀνὴρ Ἰουδαῖος*, cf. Philipp. 3, 5: *ἐκ γένους Ἰσραήλ ... Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων*; II Cor. 11, 22.

(30) Act. 26, 5 sagt Paulus: *κατὰ τὴν ἀκριβεστάτην αἵρεσιν τῆς ἡμετέρας θρησκείας ἔζησα Φαρισαῖος*, cf. Philipp. 3, 5 f.: *κατὰ νόμον Φαρισαῖος ... κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος*. Auch das *προέκοπτον ἐν Ἰουδαϊσμῷ ὑπὲρ*

πολλοὺς συνηλικιώτας κτλ. (Gal. 1, 14) wird durch Act. 7, 58 u. 9, 2 illustriert.

(31) Act. 9, 1 f. etc.: Paulus hat die Christen ursprünglich verfolgt; s. dazu Gal. 1, 13 f.; I Cor. 15, 9; Philipp. 3, 6.

(32) In den Acten erscheint Paulus als gleichgestellter Apostel neben Petrus (und den Anderen), vgl. dazu Gal. 2, 7 ff.; II Cor. 11, 23.

(33) Nach den Acten erfolgte die Bekehrung bei Damaskus durch eine Offenbarung Jesu, cf. Gal. 1, 12. 17 u. I Cor. 15, 8.

(34) Nach den Akten 9, 23 ff. floh Paulus heimlich aus Damaskus (er wurde von der Stadtmauer *ἐν σπυρίδι* herabgelassen), cf. II Cor. 11, 32 f.

(35) Nach den Acten ist Paulus dann — aber eine Zeit ist nicht angegeben (9, 26), Lukas scheint zu meinen, es sei sofort geschehen — nach Jerusalem gegangen und hat die Apostel dort gesehen, cf. Gal. 1, 18 f. (nach drei Jahren; er sah Petrus und Jakobus). Zu Act. 23, 11 (*ὡς διεμαρτύρω τὰ περὶ ἐμοῦ εἰς Ἱερουσαλήμ*) ist Röm. 15, 19 zu vergleichen (*ὥστε με ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ .... πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον*).

(36) In den Acten erscheint Paulus als der Missionar, der am meisten gearbeitet hat, dazu I Cor. 15, 10; II Cor. 11, 23.

(37) In Act. 13. 14 wird von der Wirksamkeit und den Leiden des Paulus in Antiochia Pis., Ikonium und Lystra einheitlich erzählt, cf. II Tim. 3, 11: *τοῖς διωγμοῖς, τοῖς παθήμασιν, οἷά μοι ἐγένετο ἐν Ἀντιοχείᾳ, ἐν Ἰκονίῳ, ἐν Λύστροις.*

(38) Nach Act. 14, 23 hat Paulus in den Kirchen Lykaoniens Presbyter eingesetzt; dazu sind die *προϊστάμενοι* I Thess. 5, 12 f. zu vergleichen (der Name *οἱ πρεσβύτεροι* fehlt wahrscheinlich nur zufällig in den echten Paulusbriefen).

(39) Act. 13, 38 f. sagt Paulus: *διὰ τούτου* [durch den auferweckten Christus] *ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται* [*καὶ*] *ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ Μωυσέως δικαιωθῆναι, ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται.* Dies ist eine Zusammenfassung des Hauptstücks paulinischer Lehre, wie sie aus seinen Briefen hervorgeht — aber vom Standpunkt des Lukas.

Die Konkordanz, die in diesen zahlreichen Stücken zwischen den Acten (c. 1—14) und den Paulusbriefen besteht, obgleich letztere nur Gelegenheitsschriften aus späteren Jahren sind, ist nach Inhalt und Umfang so bedeutend, daß sie wilde Hypothesen

in bezug auf solche Stücke in den Acten, für die eine Bezeugung in jenen Briefen nicht vorhanden ist, ausschließt. Die Akten sind ein Geschichtswerk, das mit den späteren „Apostelgeschichten" nichts zu tun hat und nicht mit dem Maßstabe gemessen, auch nicht nach den Methoden kritisiert werden darf, welche diese herausfordern. Teilt man den übrigen Stoff von Act. 1—14 in solche Abschnitte, Angaben und Notizen, denen die paulinische Bezeugung fehlt, und in solche, die durch Paulus bestimmt widerlegt werden, so ist die Zahl der letzteren verschwindend gering. Bei der Scheidung hat man aber die selbstgefällige Methode zu verabschieden, nach welcher man aus der bestehenden und zur Zeit unüberwindlichen Unkenntnis von Vorgängen, Einrichtungen, Kompetenzen usw. jener Zeit — und die ist groß — dem Verfasser der Apostelgeschichte einen Strick dreht. Der Grundsatz: „Was wir nicht wissen oder nicht nachzuweisen vermögen, kann nicht richtig sein", herrscht noch immer und meistert die Geschichte, und doch haben wir es immer wieder erlebt, daß das bessere Verständnis bekannter Quellen und die Auffindung neuer vorschnelle Urteile über die urchristliche Tradition ins Unrecht gesetzt hat. Also gilt einem Geschichtswerke wie der Apostelgeschichte gegenüber kritische Zurückhaltung in bezug auf die Partien, die Auffallendes bieten. Daß sie in einigen Abschnitten stilisiert und ihr Verfasser wundergläubig ist — aber wer war das damals nicht? —, soll dabei nicht vergessen werden.

Schließlich ist auch das Vokabular der Apostelgeschichte so beschaffen, wie wir es bei einem Begleiter und Freunde des Paulus, der aber nicht ein abhängiger Schüler war, zu erwarten haben. Ich habe darüber bereits in der Abhandlung „Lukas der Arzt" S. 14 f. gehandelt. Das Luk.-Ev. und die echten Paulusbriefe haben 83 Worte gemeinsam, die sich sonst in den Evv. nicht finden; von diesen stehen 32 auch in der Apostelgeschichte; dazu kommen aber noch ca. 65 Worte, die sich nur in dieser und den echten Paulusbriefen begegnen. Diese ca. 148 Worte, die Paulus und Lukas gemeinsam sind, verdienen wohl eine genauere Untersuchung (s. die sorgfältige Zusammenstellung bei Plummer, Kommentar zu Lukas, 1896, p. LIV ff.).

Noch von einer anderen Seite her kann man die sprachliche Affinität zwischen den lukanischen Schriften und den Paulus-

briefen konstatieren. Hawkins (Horae Synopticae, 1899, S. 1 ff.) hat für jeden der drei Synoptiker charakteristische Worte und Phrasen zusammengestellt, 86 für Matth., 37 für Mark., 140 für Luk. Von jenen 86 finden sich (l. c. p. 155) 46 auch bei Paulus; von den 37 hat auch er 19, von den 140 des Lukas aber 94. Man darf also von einer gewissen lexikalischen und stilistischen Verwandtschaft des Paulus und Lukas sprechen; sie ist aber nicht sehr bedeutend; am nächsten stehen den Schriften des Lukas die Briefe an die Kolosser und Epheser. Wirklich durchgeschlagen hat aber bei Lukas doch nur das Allgemeinste und Wichtigste in der Predigt des Paulus und der Erfolg der Predigt. Im übrigen ist er geistig nicht von ihm abhängig geworden, noch weniger sklavisch. Er ist er selbst geblieben! Das Werk des Paulus hat ihn viel kräftiger bestimmt und beeinflußt als die Eigenart des jüdischen Mannes, dessen persönliche und intensive Größe ihm nicht völlig aufgegangen ist. Trotzdem ist er bei ihm geblieben, ja allein bei ihm geblieben! Wer aber darf ihm, dem Hellenen, daraus einen Vorwurf machen, daß er den Genius des Apostels nicht vollständig zu erfassen vermochte!

Exkurs II.

Zur Anlage des Lukas-Ev. und der Apostelgeschichte.

Es ist oben in der „Einleitung“ ausgesprochen worden, daß Lukas seinen Erzählungstypus für die Apostelgeschichte nicht nach dem Typus des Evangeliums, wie ihn Markus geschaffen und er selbst ihn ausgestaltet hatte, bilden konnte. Der Stoff war zu verschieden; Lukas mußte sich daher einen neuen Typus ausbilden. Allein in einer Hinsicht waltet doch eine Ähnlichkeit zwischen der Anlage seiner beiden Werke ob. Im Evangelium hat Lukas den Stoff in die Abschnitte gefaßt: Jesus in Galiläa, Jesus auf dem Wege von Galiläa über Samaria usw. nach Jerusalem, Jesus in Jerusalem. In den Acten ist die Anlage analog: das Evangelium in Jerusalem, das Evangelium auf dem Wege von Jerusalem über Samaria usw. in die Heidenwelt und nach Rom, das Evangelium in Rom. In beiden Fällen ist ihm die Progression innerhalb des „καϑεξῆς“ die Hauptsache und liefert den Faden der Erzählung.

Während der Leser des Prologs zum Evangelium genau erfährt, was er in dem Buche zu erwarten hat (*διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων* nach der Überlieferung der Augenzeugen Jesu), fehlt der Apostelgeschichte ein solches Argumentum (den Inhalt des Evangeliums dagegen faßt sie noch einmal [1, 1 f.] zusammen). Man muß bis v. 8 lesen, wo man sich doch schon in der Geschichtserzählung selbst befindet, um zu erfahren, was Lukas mit dem zweiten Buche will. Daß aber dieser Vers sein Programm darstellt, ist nur dem Buche selbst zu entnehmen, nicht aber der Form jenes Verses. Ähnlich steht es mit dem Schluß: das Evangelium hat einen solennen Schluß, nach welchem man nichts mehr erwartet. Daß aber der Schluß der Apostelgeschichte ein solcher ist, ist nicht ohne weiteres klar, ja nach 1, 8 (*ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς*) könnte man noch eine Fortsetzung erwarten. Aus diesem Unterschied zwischen den beiden Büchern darf aber schwerlich geschlossen werden, daß Lukas nicht die letzte Hand an die Apostelgeschichte gelegt hat — aus anderen Gründen ist das freilich wahrscheinlich —, sondern man muß anerkennen, daß die Aufgabe, welche sich Lukas in der Apostelgeschichte gestellt hat, es schwierig machte, sie in ein kurzes Argumentum zusammenzufassen. Wir haben diese Aufgabe oben in der „Einleitung" so bestimmt: „Die Kraft des Geistes Jesu in den Aposteln, dargestellt an der Mission, die sie bis nach Rom führte, an der Bekehrung der Heidenwelt und an der Verstockung der Juden". Man sieht sofort, daß dieses Thema zu schwerfällig ist, um in ein kurzes Argumentum eingespannt zu werden. Eben deshalb hat Lukas wohl auf ein solches verzichtet, aber dennoch ein ganz bestimmtes Thema besessen und es in dem Buche streng im Auge behalten.

Exkurs III.

Lukas und die Freude.

Die hohen Töne der christlichen Freude sind, soviel wir wissen, zuerst von Paulus angeschlagen worden, und er hat wie „die Freude in dem Herrn", so „die Freude im heiligen Geist" (I Thess. 1, 6; Röm. 14, 17) erlebt und als Erlebnis aussprechen

Opferfleisch zu genießen, in ältester Zeit überhaupt nicht nachweisbar ist. Jenes Verbot im Brief von Lyon aber wird nicht mit dem Aposteldekret begründet, vielmehr wissen wir ja durch Irenäus, daß man damals dort das Aposteldekret als Sittenregel verstanden hat. Die Polemik aber gegen das *εἰδωλόθυτον* ist in der Regel eine Polemik gegen die Teilnahme an Götzenopfermahlzeiten. Von Speisegesetzen, die für die Christen gültig seien, wissen die apostolischen Väter und die Apologeten nichts. Sollte es sich bei dem *φαγεῖν εἰδωλόθυτα* der Apokalypse und dem *εἰδωλόθυτον* in der Didache (6, 3) anders verhalten, was nicht zu erweisen ist, so ist doch keine Beziehung auf das Aposteldekret gegeben.

(8) Die ganze abendländische Kirche hat das Aposteldekret als Sittenregel verstanden, und auch solche Väter (wie Tertullian[1]) haben es so verstanden, die bereits das Verbot von Blut und Ersticktem als für die Christen verbindlich kennen.

Aus diesen Gründen scheint mir zu folgen, daß Lukas (der *πνικτόν* überhaupt nicht geschrieben hat) die drei Stücke *ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων* [*εἰδωλοθύτων*] *καὶ τῆς πορνείας καὶ τοῦ αἵματος* als Inbegriff eines Moralkatechismus verstanden hat und verstanden wissen wollte. Nimmt man das an, so ist alles im Dekret und in der Erzählung mit einem Schlage in sich zusammenhängend und klar, und klar ist auch, daß Paulus diese Bedingungen im Galaterbrief nicht zu nennen brauchte, daß sie also trotz dem Schweigen des Galaterbriefs sehr wohl geschichtlich sein können.

Klar aber ist es auch, wie es zum falschen Verständnis gekommen ist[2]. In die Gemeinde drang — ganz unabhängig von dem Aposteldekret und von irgend einem Dekret — im Laufe des 2. Jahrhunderts allmählich der jüdische Widerwille gegen den Blutgenuß (wie so manches andere aus dem AT trotz der

---

1) Tertullian appelliert bei der Erwähnung des Blutverbots nicht an das Dekret (Apol. 9; de monog. 5; de ieiun. 4); für die Enthaltung vom Götzenopferfleisch beruft er sich auch nicht auf das Dekret, sondern auf die Apokal. und I Cor. (De spect. 13; de corona 10; de praescr. 33; de ieiun. 15).

2) Näheres bei Resch S. 151—170; auf diese Ausführungen verweise ich ausdrücklich.

Freiheit vom Gesetz) ein. Da ist — frühe, sehr frühe, belegen können wir es erst bei Clemens Alex. und Origenes, aber der Konsensus fast aller Majuskelcodd. führt weiter zurück — *πνικτόν* an den Rand des Dekrets zu *αἷμα* gesetzt worden, um den Widerwillen gegen den Blutgenuß durch ein Verbot zu begründen. Dieses *πνικτόν* transformierte das ganze Dekret! (Die Transformation hätte schwerlich zustande kommen können, wenn die Worte *καὶ ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γίνεσθαι ἑτέρῳ μὴ ποιεῖν*, ursprünglich wären; es ist daher wahrscheinlich [nicht gewiß], daß sie ein alter Zusatz sind, der den Charakter des Dekrets als Moralgebote fixieren sollte). Dies konnte um so leichter geschehen, als das Dekret bei seiner Kürze nicht ganz klar war und als ein bloßer Moralkatechismus an dieser Stelle in späterer Zeit überflüssig scheinen konnte. Aber nur im Morgenlande setzte sich zunächst das *πνικτόν* und das neue Verständnis des Dekrets von Alexandrien her durch[1] — sehr langsam. Im Abendland ist erst im Zeitalter Augustins durch griechischen Einfluß das falsche Verständnis an die Stelle des richtigen getreten.

Ist diese Auffassung von Act. 15 zutreffend, so kann man ganze Bibliotheken von Auslegungen und Untersuchungen als Dokumente der Geschichte eines großen Irrtums schließen! Was ist nicht alles über das Aposteldekret als Speiseverbot geschrieben worden, über das Verhältnis von Gal. 2 und Act. 15 unter der Voraussetzung, Act. 15 handle von Speiseverboten, über Juden- und Heidenchristentum, über die „noachischen" Gebote, über den Unwert der Apostelgeschichte! Der Schreiber, der zuerst das eine Wörtchen *πνικτόν* an den Rand seines Exemplars zu *αἷμα* schrieb, hat eine Sintflut erzeugt, die für fast zwei Jahrtausende das richtige Verständnis unmöglich gemacht hat! In die Freude über die endlich erkannte Wahrheit mischt sich die Wehmut und der Ärger über die unsäglich große und ganz unnütze Arbeit!

Ist die Auslegung, die hier begründet worden ist, richtig, so stand nach Act. 15 lediglich zur Frage, ob die Heiden, die

---

1) Der Konsensus aller Majuskel-Codd. (außer D) in bezug auf einen Zusatz ist ein neuer starker Beweis dafür, daß dieser Konsensus keine Gewähr dafür bietet, daß er den authentischen Text darstellt, ferner daß er auf eine alexandrinische Rezension weist. Die Bedeutung des Cod. D — freilich unterstützt durch alle abendländischen Zeugen — tritt hier kräftig hervor!

christliche Brüder werden wollten, zu beschneiden seien und ihnen das mosaische Gesetz aufzuerlegen sei. Diese Frage wurde verneint: sogar Jakobus erklärte, die Last des Gesetzes sei ihnen nicht auf den Hals zu legen, sondern sie sollten lediglich die großen Sittengebote einhalten. Als Christen waren sie damit anerkannt; aber darüber, wie sich in Zukunft die Judenchristen praktisch zu ihnen stellen wollten, sagt das Dekret gar nichts. Aber auch im Galaterbrief ist davon nicht die Rede. Die Worte dort: „*ἐμοὶ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο*“ und „*δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρνάβᾳ κοινωνίας, ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν*“ sowie „*ἀλλ᾽ οὐδὲ Τίτος . . . ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι*“ erhalten zwar keine wörtliche Bestätigung des Berichts der Acta, aber niemand kann mehr behaupten, daß die ApGesch. an diesem Punkte eine Darstellung gebe, die mit dem — augenscheinlich persönlich zugespitzten — Bericht des Paulus streitet. Es sind zwei ganz selbständige Referate (das eine von Paulus, das andere von einem für Jerusalem und Antiochien gleich interessierten Mann), die sich wohl mit einander vereinigen lassen und die beide zeigen, daß lediglich eine theoretische Anerkennung, daneben nur ein unbefriedigendes und ungenügendes[1] „Schiedlich, friedlich“ erzielt wurde. Dennoch war natürlich der Fortschritt ein ungeheurer: strenge Judenchristen erkennen an, daß geborene Heiden ohne Beschneidung und Observation des Gesetzes Christen sein können.

Die antiochenische Quelle ist also auch an diesem Punkte einwurfsfrei, und Lukas hat, indem er dieser Quelle gefolgt ist, einer guten Quelle Glauben geschenkt und nichts erzählt, was er als Begleiter des Paulus besser wissen mußte. Von jeher hat der Kritik aber Act. 15 als Hauptunterlage für die Annahme gegolten, die ApGesch. könne nicht von Lukas verfaßt sein. Diese Grundlage ist ihr nun, wie ich annehmen darf, entzogen. Vielleicht ist die Hoffnung daher nicht zu kühn, daß sie die Konsequenzen daraus ziehen wird.

---

1) Die Szene zwischen Petrus und Paulus in Antiochien ist nun auch nach dem, was die ApGesch. bietet, nicht unverständlich. Müßte man ihr Dekret als Speiseverbote verstehen, so bliebe die Szene rätselhaft; denn Speiseverbote konnten doch nur aufgestellt sein, um einen Lebens- und Tischverkehr zwischen Juden- und Heidenchristen zu ermöglichen.

Exkurs I.

Übersicht über die Erzählungen des Lukas (in bezug auf die Urgemeinde und die älteste Geschichte des Paulus, Act. 1—14), welche durch die paulinischen Briefe bestätigt werden[1].

(1) Nicht eine Stadt in Galiläa, sondern Jerusalem ist der Sitz der Urgemeinde, der Mittelpunkt und so zu sagen das Forum der christlichen Bewegung (Act. vv. ll., Gal. 2 etc.).

(2) Auch außerhalb Jerusalems gab es sehr frühe christliche Gemeinden und zwar in Judäa; es gab eine Zeit, in der man — sei es a parte fortiori, sei es in strengem Sinn — die Christenheit als die „Gemeinden von Judäa" bezeichnete (Act. 5, 16: Mission des Petrus an der judäischen Küste; Act. 9, 31: *ἡ ἐκκλησία καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας;* Act. 11, 1: *οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ οἱ ὄντες κατὰ τὴν Ἰουδαίαν*; 11, 29: *οἱ κατοικοῦντες ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἀδελφοί;* I Thess. 2, 14; Gal. 1, 22).

(3) Die christlichen Gemeinden heißen sowohl *αἱ ἐκκλησίαι* (Act., Paul. vv. ll.) als auch *ἡ ἐκκλησία* (Act. 9, 31; 12, 1; Gal. 1, 13), bilden also irgendwie eine Einheit.

(4) Die Christen heißen sowohl *οἱ ἅγιοι* als auch *οἱ ἀδελφοί* (Act. vv. ll.; Paul. vv. ll.)[2].

---

1) Die zweite Hälfte der Geschichte des Paulus (einschließlich Act. 15) nach den Berichten des Lukas und des Paulus selbst zu vergleichen, ist zwar noch immer keine überflüssige Arbeit, darf aber außer Betracht bleiben. Es handelt sich hier ganz wesentlich nur um Act. 1—14, und es soll gezeigt werden, in welchem Umfange auch diese Kapitel Bestätigungen aus den Briefen des Paulus empfangen.

2) Den Namen „Christen" braucht Paulus nie; aber auch die Acten vermeiden ihn noch und teilen nur mit, daß Außenstehende (so zuerst in Antiochien) ihn brauchen (11, 26: *χρηματίσαι* = vocari), daher auch der König Agrippa (26, 28). Also auch hier herrscht Übereinstimmung. Anders steht es I Petr. 4, 16 und bei Ignatius (vgl. Tacitus und Plinius). Daß

(5) Die Gemeinden von Jerusalem und Judäa haben Verfolgungen von seiten ihrer Stammesgenossen zu erdulden gehabt, ja diese Verfolgungen waren für ihre Lage charakteristisch (Act. vv. ll.; I Thess. 2, 14).

(6) Diese Gemeinden halten an der Beobachtung des Gesetzes fest (Act. 15, 1ff.; 21, 20; Gal. 2, 12), und Paulus ist eben deshalb sogar noch gegen Ende seiner Laufbahn nicht ganz sicher, wie sich die jerus. Gemeinde zu ihm verhalten wird (Röm. 15, 31).

(7) An der Spitze dieser Gemeinden, weil an der Spitze der Gemeinde von Jerusalem, stehen „die Zwölf", die aber auch „die Apostel" heißen (Act. 1, 13; 6, 2 etc.; Gal. 1, 17; I Cor. 15, 5); die Art ihres Primats erscheint weder bei Paulus noch in den Acten näher bestimmt.

(8) Außer den zwölf Aposteln gab es noch andere Apostel; speziell Barnabas war Apostel (Act. 14, 4. 14; I Cor. 15, 7; I Cor. 9, 5. 6)[1].

---

aber *οἱ μαθηταί* in den Acten so häufig ist, während diese Bezeichnung in den Paulusbriefen ganz fehlt, ist jedenfalls kein Beweis für ein jugendliches Alter jenes Buches; auffallend ist vielmehr das Fehlen in den Briefen. Es kann seinen Grund nur in der entschlossenen Absicht des Paulus haben, die Bezeichnung als mißverständlich zu vermeiden, wie er ja auch Jesus niemals „den Lehrer" nennt. Johannes hat diese Scheu nicht geteilt.

1) Die doppelte Eigenschaft der zwölf Apostel — als „die Zwölf" die Leitenden zu sein, dazu aber den Apostelcharakter zu besitzen, der mit der Zwölfzahl an sich nichts zu tun hat (als Apostel kommt der Einzelne, bzw. kommen je zwei in Betracht) — schimmert in der ApGesch. ebenso durch wie bei Paulus; aber stärker als bei Paulus ist bei Lukas schon die Einschränkung des Apostelbegriffs auf die Zwölf fortgeschritten. Nur Paulus und Barnabas erscheinen neben den Zwölf (14, 4. 14) als Apostel. In der zweiten Hälfte des Buches fehlt — wohl zufällig, bzw. weil ein Anlaß mangelte — das Wort „Apostel" ganz. In der ersten Hälfte ist der Gebrauch im allgemeinen ein ganz eindeutiger: die zwölf Apostel sind die Regierenden. Doch muß darauf hingewiesen werden, daß sich nur in der antiochenischen Quelle der weitere Gebrauch sowie der Terminus *„οἱ δώδεκα"* (ohne Apostel) findet, während umgekehrt nur in der Quelle B „Petrus und die übrigen Apostel" (2, 37), bzw. „Petrus und die Apostel" eingeführt werden.

Auch nur in der antiochenischen Quelle finden sich *οἱ πρεσβύτεροι* neben *οἱ ἀπόστολοι* in Jerusalem (15, 2. 4. 6. 22. 23; 16, 4), nachdem sie 11, 30 (also in derselben Quelle) ohne die Apostel eingeführt waren. Wahrscheinlich haben wir hier eine sehr genaue Berichterstattung zu er-

(9) Aus der Zahl der zwölf Apostel ragen Petrus und Johannes hervor (Act. 3, 1 ff.; 8, 14 ff.; Gal. 2, 9).

(10) Das eigentliche Haupt aber ist Petrus (Act. 2, 37 etc.; Gal. 1, 18; I Cor. 15, 5).

(11) Er ist auch der Hauptträger der Mission (unter den Juden) und macht als solcher Reisen (Act. vv. ll.; Gal. 2, 7. 8; Gal. 2, 11).

(12) Neben den Aposteln stehen in der Gemeinde als Gruppe die Brüder des Herrn (Act. 1, 14; I Cor. 9, 5).

(13) Unter ihnen steht Jakobus an der Spitze und ist „Säule" wie Petrus und Johannes, ja von einem bestimmten Zeitpunkt an die monarchisch residierende und maßgebende Persönlichkeit in Jerusalem (Act. 12, 17; 21, 18; 15, 13 ff.; I Cor. 15, 7; Gal. 2, 9; Gal. 2, 12).

(14) Als der bedeutendste alte Heidenmissionar neben Paulus (und ihm gleichgeordnet) erscheint Barnabas, und er hat dieselben

---

kennen. Als Paulus und Barnabas nach Jerusalem von Antiochien kamen, war die Verfolgung des Herodes schon eingetreten und die Apostel hatten sich geflüchtet. An ihrer Stelle hatte Jakobus an der Spitze eines Presbyterkollegiums die Leitung der jerusalemischen Gemeinde übernommen (c. 12, 17), und diese Einrichtung stabilisierte sich (Beweis: c. 20, 18): die Regierung „der Zwölfe" wurde also nicht wieder aufgerichtet. Wohl aber kamen von den Zwölfen, die nunmehr nur noch Apostel waren, einzelne später wieder nach Jerusalem zeitweilig zurück. Dann nahmen sie natürlich, und zwar an hervorragender Stelle, an der Regierung der Gemeinde teil. So lagen die Verhältnisse, als Paulus zum sog. Apostelkonzil nach Jerusalem kam: Petrus und Johannes waren dort anwesend und verstärkten durch ihre Autorität die Regierung des Jakobus und der Presbyter. Ob außer ihnen noch Andere aus der Zahl der Zwölfe und wieviele damals in Jerusalem waren, wissen wir nicht. Sind diese aus der ApGesch. einfach abzulesenden Zustände richtig wiedergegeben, so ist die an sich gewagte Hypothese Wellhausens (S. 5 f.) unstatthaft, eben die Zwölfe seien das Presbyterium der Gemeinde von Jerusalem gewesen und der Ausdruck „οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι" sei daher ein Hybridum. Ein Irrtum ist es übrigens, wenn Wellhausen hinzufügt, „der scharf blickende Revisor, auf den die Rezension von D zurückgeht, habe an dem Hybridum Anstoß genommen und es in Act. 15 korrigiert." Er hat es an keiner der sechs Stellen korrigiert. Der Irrtum ist wohl dadurch entstanden, daß in D in c. 15, 6 der Artikel „οἱ" vor „πρεσβύτεροι" fehlt. Wellhausen bezog das „om. οἱ" auch auf „πρεσβύτεροι". Übrigens würde die Tilgung an einer Stelle von sechsen nichts bedeuten und müßte als zufälliger Ausfall beurteilt werden.

Missionsgrundsätze wie Paulus (Act. 9, 27; 11, 22ff.; 13—15; Gal. 2, 1ff.; I Cor. 9, 6).

(15) Dieser Barnabas ist nach den Acten (4, 36ff. etc.) ein altes Mitglied der Urgemeinde; nach Gal. 2, 11ff. fühlt er sich von der Autorität der Urgemeide, speziell des Petrus und Jakobus, stärker abhängig als Paulus, was auf seine Zugehörigkeit zur Urgemeinde schließen läßt.

(16) In den Acten erscheint Markus in einem besonders nahen Verhältnis zu Barnabas (15, 37ff.); aus Coloss. 4, 10 erfährt man, daß er sein „*ἀνέψιος*“ war.

(17) Nach Act, 15, 40ff. ist das Mitglied der Urgemeinde Silas ein dem Paulus als Missionar fast gleichstehender Begleiter, Timotheus (16, 1ff.) ein mehr untergeordneter; nach I Thess. 1, 1; II Thess. 1, 1; II Cor. 1, 19 steht Silas dem Timotheus voran.

(18) In den Acten werden schon für die älteste Zeit der jerusalemischen Gemeinde sehr beträchtliche Zahlen genannt (2, 41; 4, 4); nach I Cor. 15, 6 gab es vor den Erscheinungen Jesu, die Jakobus und „die Apostel“ (sämtlich) hatten, schon mehr als 500 Brüder an einer Stelle (also in Jerusalem).

(19) Nach den Acten und Paulus erfolgt die Aufnahme in die Gemeinde durch einen Taufakt; nach den Acten erscheint aber die Taufe nicht als die spezifische Funktion des Apostolats, sondern die Predigt und Geistmitteilung (8, 14ff.); dazu ist als schlagende Parallele I Cor. 1, 14. 17 zu vergleichen.

(20) Die Taufe wird auf den Namen Jesu vollzogen (Act. 2, 38 etc.; Röm. 6, 3; Gal. 3, 27; I Kor. 1, 13f. 17 etc.).

(21) Die Taufe hat die *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* zum Zweck (Act. 2, 38; Röm. 6, 1ff.; Coloss. 2, 12f.).

(22) Die *κλάσις ἄρτου* ist das religiös-soziale Band innerhalb der Gemeinde (Act. 2, 42. 46; 20, 7. 11; I Cor. 10, 16; 11, 17ff. 24).

(23) *Εὐχαριστία* und *κλάσις ἄρτου* gehören zusammen (Act. 27, 35: *λαβὼν ἄρτον εὐχαρίστησεν . . καὶ κλάσας ἤρξατο ἐσθίειν*; I Cor. 11, 23f.: *ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν . . . ὁσάκις ἐὰν ἐσθίητε*).

(24) Die „Lehre der Apostel“ ist die Grundlage der Gemeinde und das Band ihrer Einheit (Act. 2, 42); dazu ist I Cor. 15, 1—3 zu vergleichen.

(25) Neben der Lehre der Apostel und vor der *κλάσις ἄρ-*

του steht Act. 2, 42 die „*κοινωνία*“; dazu ist dieser bei Paulus sehr wichtige Begriff in Gal. 2, 9; I Cor. 1, 9; 10, 16. 18, 20; II Cor. 1, 7; 6, 14; 8, 4. 23; 13, 13; Philipp. 1, 5; 2, 1; 3, 10; Philem. 17 zu vergleichen.

(26) Als viertes Hauptstück wurden Act. 2, 42 die Gebete aufgeführt; auch in den paulinischen Briefen ist in diesen vier Stücken die Grundlage und die Lebenssphäre der Christlichkeit (neben der Taufe) erschöpft.

(27) Als wichtigster Inhalt der apostolischen Lehre erscheint in den Reden des Petrus der Kreuzestod Jesu, ferner die Tatsache, daß er nicht im Grabe geblieben, die Auferstehung am 3. Tage und die Erscheinungen (Act. 10, 41: *οὐ παντὶ τῷ λαῷ, ἀλλὰ μάρτυσιν προκεχειροτονημένοις*, cf. 13, 31) — alles so erfolgt, wie es in der hl. Schrift geweissagt —; genau diese Stücke werden von Paulus als erfüllte Weissagungen aufgeführt und für die Apostel als Inhalt ihrer Predigt bezeugt (I Kor. 15, 1 bis 11: *παρέδωκα ὃ καὶ παρέλαβον .... κατὰ τὰς γραφάς .... εἴτε οὖν ἐγὼ εἴτε ἐκεῖνοι, οὕτως κηρύσσομεν καὶ οὕτως ἐπιστεύσατε*). In den Acten heißt nicht selten der theoretisch-praktische Inbegriff der Lehre „*ἡ ὁδός*“ (auch im Munde des Paulus); I Cor. 4, 17 redet Paulus von *τὰς ὁδούς μου τὰς ἐν Χριστῷ, καθὼς πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ διδάσκω*.

(28) In den Acten erscheinen Wunder und Zeichen als Ausstattungen des Apostels und Missionars (Act. 2, 43; 3, 12 ff.; 8, 6 ff.; 14, 3 etc.), aber auch II Cor. 12, 11 f. heißt es: *οὐδὲν ὑστέρησα τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων, εἰ καὶ οὐδέν εἰμι. τὰ μὲν σημεῖα τοῦ ἀποστόλου κατειργάσθη ἐν ὑμῖν ... σημείοις τε καὶ τέρασι καὶ δυνάμεσιν*, cf. Röm. 15, 18 f.: *οὐ γὰρ τολμήσω τι λαλεῖν ὧν οὐ κατειργάσατο Χριστὸς δι' ἐμοῦ εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν, λόγῳ καὶ ἔργῳ, ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων, ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου*. Zu dem speziellen Erweise apostolischer Macht in Act. 5, 1 ff. vgl. I Cor. 5, 1 ff.

(29) Act. 22, 3 (etc.) sagt Paulus: *ἐγώ εἰμι ἀνὴρ Ἰουδαῖος*, cf. Philipp. 3, 5: *ἐκ γένους Ἰσραήλ ... Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων*; II Cor. 11, 22.

(30) Act. 26, 5 sagt Paulus: *κατὰ τὴν ἀκριβεστάτην αἵρεσιν τῆς ἡμετέρας θρησκείας ἔζησα Φαρισαῖος*, cf. Philipp. 3, 5 f.: *κατὰ νόμον Φαρισαῖος ... κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος*. Auch das *προέκοπτον ἐν Ἰουδαϊσμῷ ὑπὲρ*

πολλοὺς συνηλικώτας κτλ. (Gal. 1, 14) wird durch Act. 7, 58 u. 9, 2 illustriert.

(31) Act. 9, 1 f. etc.: Paulus hat die Christen ursprünglich verfolgt; s. dazu Gal. 1, 13 f.; I Cor. 15, 9; Philipp. 3, 6.

(32) In den Acten erscheint Paulus als gleichgestellter Apostel neben Petrus (und den Anderen), vgl. dazu Gal. 2, 7 ff.; II Cor. 11, 23.

(33) Nach den Acten erfolgte die Bekehrung bei Damaskus durch eine Offenbarung Jesu, cf. Gal. 1, 12. 17 u. I Cor. 15, 8.

(34) Nach den Akten 9, 23 ff. floh Paulus heimlich aus Damaskus (er wurde von der Stadtmauer *ἐν σπυρίδι* herabgelassen), cf. II Cor. 11, 32 f.

(35) Nach den Acten ist Paulus dann — aber eine Zeit ist nicht angegeben (9, 26), Lukas scheint zu meinen, es sei sofort geschehen — nach Jerusalem gegangen und hat die Apostel dort gesehen, cf. Gal. 1, 18 f. (nach drei Jahren; er sah Petrus und Jakobus). Zu Act. 23, 11 (*ὡς διεμαρτύρω τὰ περὶ ἐμοῦ εἰς Ἱερουσαλήμ*) ist Röm. 15, 19 zu vergleichen (*ὥστε με ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ .... πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον*).

(36) In den Acten erscheint Paulus als der Missionar, der am meisten gearbeitet hat, dazu I Cor. 15, 10; II Cor. 11, 23.

(37) In Act. 13. 14 wird von der Wirksamkeit und den Leiden des Paulus in Antiochia Pis., Ikonium und Lystra einheitlich erzählt, cf. II Tim. 3, 11: *τοῖς διωγμοῖς, τοῖς παθήμασιν, οἷά μοι ἐγένετο ἐν Ἀντιοχείᾳ, ἐν Ἰκονίῳ, ἐν Λύστροις.*

(38) Nach Act. 14, 23 hat Paulus in den Kirchen Lykaoniens Presbyter eingesetzt; dazu sind die *προιστάμενοι* I Thess. 5, 12 f. zu vergleichen (der Name *οἱ πρεσβύτεροι* fehlt wahrscheinlich nur zufällig in den echten Paulusbriefen).

(39) Act. 13, 38 f. sagt Paulus: *διὰ τούτου* [durch den auferweckten Christus] *ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται* [*καὶ*] *ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ Μωυσέως δικαιωθῆναι, ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται.* Dies ist eine Zusammenfassung des Hauptstücks paulinischer Lehre, wie sie aus seinen Briefen hervorgeht — aber vom Standpunkt des Lukas.

Die Konkordanz, die in diesen zahlreichen Stücken zwischen den Acten (c. 1—14) und den Paulusbriefen besteht, obgleich letztere nur Gelegenheitsschriften aus späteren Jahren sind, ist nach Inhalt und Umfang so bedeutend, daß sie wilde Hypothesen

in bezug auf solche Stücke in den Acten, für die eine Bezeugung in jenen Briefen nicht vorhanden ist, ausschließt. Die Akten sind ein Geschichtswerk, das mit den späteren „Apostelgeschichten" nichts zu tun hat und nicht mit dem Maßstabe gemessen, auch nicht nach den Methoden kritisiert werden darf, welche diese herausfordern. Teilt man den übrigen Stoff von Act. 1—14 in solche Abschnitte, Angaben und Notizen, denen die paulinische Bezeugung fehlt, und in solche, die durch Paulus bestimmt widerlegt werden, so ist die Zahl der letzteren verschwindend gering. Bei der Scheidung hat man aber die selbstgefällige Methode zu verabschieden, nach welcher man aus der bestehenden und zur Zeit unüberwindlichen Unkenntnis von Vorgängen, Einrichtungen, Kompetenzen usw. jener Zeit — und die ist groß — dem Verfasser der Apostelgeschichte einen Strick dreht. Der Grundsatz: „Was wir nicht wissen oder nicht nachzuweisen vermögen, kann nicht richtig sein", herrscht noch immer und meistert die Geschichte, und doch haben wir es immer wieder erlebt, daß das bessere Verständnis bekannter Quellen und die Auffindung neuer vorschnelle Urteile über die urchristliche Tradition ins Unrecht gesetzt hat. Also gilt einem Geschichtswerke wie der Apostelgeschichte gegenüber kritische Zurückhaltung in bezug auf die Partien, die Auffallendes bieten. Daß sie in einigen Abschnitten stilisiert und ihr Verfasser wundergläubig ist — aber wer war das damals nicht? —, soll dabei nicht vergessen werden.

Schließlich ist auch das Vokabular der Apostelgeschichte so beschaffen, wie wir es bei einem Begleiter und Freunde des Paulus, der aber nicht ein abhängiger Schüler war, zu erwarten haben. Ich habe darüber bereits in der Abhandlung „Lukas der Arzt" S. 14 f. gehandelt. Das Luk.-Ev. und die echten Paulusbriefe haben 83 Worte gemeinsam, die sich sonst in den Evv. nicht finden; von diesen stehen 32 auch in der Apostelgeschichte; dazu kommen aber noch ca. 65 Worte, die sich nur in dieser und den echten Paulusbriefen begegnen. Diese ca. 148 Worte, die Paulus und Lukas gemeinsam sind, verdienen wohl eine genauere Untersuchung (s. die sorgfältige Zusammenstellung bei Plummer, Kommentar zu Lukas, 1896, p. LIV ff.).

Noch von einer anderen Seite her kann man die sprachliche Affinität zwischen den lukanischen Schriften und den Paulus-

briefen konstatieren. Hawkins (Horae Synopticae, 1899, S. 1 ff.) hat für jeden der drei Synoptiker charakteristische Worte und Phrasen zusammengestellt, 86 für Matth., 37 für Mark., 140 für Luk. Von jenen 86 finden sich (l. c. p. 155) 46 auch bei Paulus; von den 37 hat auch er 19, von den 140 des Lukas aber 94. Man darf also von einer gewissen lexikalischen und stilistischen Verwandtschaft des Paulus und Lukas sprechen; sie ist aber nicht sehr bedeutend; am nächsten stehen den Schriften des Lukas die Briefe an die Kolosser und Epheser. Wirklich durchgeschlagen hat aber bei Lukas doch nur das Allgemeinste und Wichtigste in der Predigt des Paulus und der Erfolg der Predigt. Im übrigen ist er geistig nicht von ihm abhängig geworden, noch weniger sklavisch. Er ist er selbst geblieben! Das Werk des Paulus hat ihn viel kräftiger bestimmt und beeinflußt als die Eigenart des jüdischen Mannes, dessen persönliche und intensive Größe ihm nicht völlig aufgegangen ist. Trotzdem ist er bei ihm geblieben, ja allein bei ihm geblieben! Wer aber darf ihm, dem Hellenen, daraus einen Vorwurf machen, daß er den Genius des Apostels nicht vollständig zu erfassen vermochte!

Exkurs II.

Zur Anlage des Lukas-Ev. und der Apostelgeschichte.

Es ist oben in der „Einleitung“ ausgesprochen worden, daß Lukas seinen Erzählungstypus für die Apostelgeschichte nicht nach dem Typus des Evangeliums, wie ihn Markus geschaffen und er selbst ihn ausgestaltet hatte, bilden konnte. Der Stoff war zu verschieden; Lukas mußte sich daher einen neuen Typus ausbilden. Allein in einer Hinsicht waltet doch eine Ähnlichkeit zwischen der Anlage seiner beiden Werke ob. Im Evangelium hat Lukas den Stoff in die Abschnitte gefaßt: Jesus in Galiläa, Jesus auf dem Wege von Galiläa über Samaria usw. nach Jerusalem, Jesus in Jerusalem. In den Acten ist die Anlage analog: das Evangelium in Jerusalem, das Evangelium auf dem Wege von Jerusalem über Samaria usw. in die Heidenwelt und nach Rom, das Evangelium in Rom. In beiden Fällen ist ihm die Progression innerhalb des „καϑεξῆς“ die Hauptsache und liefert den Faden der Erzählung.

Während der Leser des Prologs zum Evangelium genau erfährt, was er in dem Buche zu erwarten hat (διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων nach der Überlieferung der Augenzeugen Jesu), fehlt der Apostelgeschichte ein solches Argumentum (den Inhalt des Evangeliums dagegen faßt sie noch einmal [1, 1 f.] zusammen). Man muß bis v. 8 lesen, wo man sich doch schon in der Geschichtserzählung selbst befindet, um zu erfahren, was Lukas mit dem zweiten Buche will. Daß aber dieser Vers sein Programm darstellt, ist nur dem Buche selbst zu entnehmen, nicht aber der Form jenes Verses. Ähnlich steht es mit dem Schluß: das Evangelium hat einen solennen Schluß, nach welchem man nichts mehr erwartet. Daß aber der Schluß der Apostelgeschichte ein solcher ist, ist nicht ohne weiteres klar, ja nach 1, 8 (ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς) könnte man noch eine Fortsetzung erwarten. Aus diesem Unterschied zwischen den beiden Büchern darf aber schwerlich geschlossen werden, daß Lukas nicht die letzte Hand an die Apostelgeschichte gelegt hat — aus anderen Gründen ist das freilich wahrscheinlich —, sondern man muß anerkennen, daß die Aufgabe, welche sich Lukas in der Apostelgeschichte gestellt hat, es schwierig machte, sie in ein kurzes Argumentum zusammenzufassen. Wir haben diese Aufgabe oben in der „Einleitung" so bestimmt: „Die Kraft des Geistes Jesu in den Aposteln, dargestellt an der Mission, die sie bis nach Rom führte, an der Bekehrung der Heidenwelt und an der Verstockung der Juden". Man sieht sofort, daß dieses Thema zu schwerfällig ist, um in ein kurzes Argumentum eingespannt zu werden. Eben deshalb hat Lukas wohl auf ein solches verzichtet, aber dennoch ein ganz bestimmtes Thema besessen und es in dem Buche streng im Auge behalten.

Exkurs III.

Lukas und die Freude.

Die hohen Töne der christlichen Freude sind, soviel wir wissen, zuerst von Paulus angeschlagen worden, und er hat wie „die Freude in dem Herrn", so „die Freude im heiligen Geist" (I Thess. 1, 6; Röm. 14, 17) erlebt und als Erlebnis aussprechen

können. Wie sehr ihm die Freude als der notwendige und stetige Zustand des Christen gegolten hat, zeigt neben vielen Wendungen vor allem die Stelle II Cor. 1, 24: *συνεργοί ἐσμεν τῆς χαρᾶς ὑμῶν.* Welche Bedeutung und eigentümliche Fassung „die Freude“ dann bei Johannes gewonnen hat, darauf ist hier nicht einzugehen.

In der alten evangelischen Tradition und bei Markus und Matthäus spürt man aber von dieser Freude nicht eben viel. Außer der herben Freude über die Verfolgungen (Matth. 5, 12; Luc. 6, 23), der Freude über die Bußfertigen (Matth. 18, 13; Luc. 15, 5. 7. 10) und der Freude beim Aufnehmen des Worts (Marc. 4, 16; Matth. 13, 20. 44; Luc. 8, 13) — dies ist immerhin bedeutungsvoll — findet sich kaum noch eine einschlagende Stelle.

Anders ist es bei Lukas. Er klingt im Ausdruck der Freude mit Paulus und Johannes zusammen. Dazu: nur bei ihm findet sich im NT neben den sonst gebräuchlichen Worten *χαρά* und *χαίρειν* das Wort *εὐφροσύνη*; auch *εὐφραίνεσθαι* ist bei ihm häufiger als in allen übrigen neutestamentlichen Schriften zusammen, und verschiedene Ausdrücke für die Freude ziehen sich durch seine beiden Werke.

Mit der Freude beginnt das Evangelium (Freude der Vielen über die Geburt des Johannes, 1, 14; „siehe ich verkündige euch große Freude; denn euch ist heute der Heiland geboren“, 2, 10) und mit der Freude schließt es (die Jünger sind *ἀπιστοῦντες ἀπὸ τῆς χαρᾶς*, 24, 41, und sie kehren mit hoher Freude nach Jerusalem zurück, 24, 52). Das Kind Johannes frohlockt im Mutterleibe (1, 44), Elisabet frohlockt *ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτῆρί μου* (1, 47), und Jesus frohlockt im Geiste bei seinem Preisgebet an den Vater (10, 21). Die 70 Jünger kommen mit Freude von ihrer Mission zurück (10, 17) und werden darüber belehrt, worüber sie sich freuen und nicht freuen sollen (10, 20). Das Volk freut sich über alle die herrlichen Taten Jesu (13, 17), und die Menge der Jünger Jesu freut sich unter Lobpreis über seinen Einzug in Jerusalem (19, 37). Zakchäus freut sich, daß er Jesus bei sich aufnehmen kann (19, 6), und die ganze zweite Hälfte des Gleichnisses vom verlorenen Sohn ist von Freude erfüllt (15, 23. 24. 29. 32)[1].

---

1) Aus diesen Stellen, 12, 19 und 16, 19 ersieht man, daß Lukas *εὐφραίνεσθαι* mit Vorliebe, ja fast ausschließlich auf Speisen bezieht.

Ebenso steht es in der Apostelgeschichte. Die erste große Petrusrede bringt (2, 26. 28) freudige Zitate: *διὰ τοῦτο ηὐφράνθη μου ἡ καρδία καὶ ἠγαλλίασατο ἡ γλῶσσά μου ... πληρώσεις με εὐφροσύνης μετὰ τοῦ προσώπου σου* — das ist eine deutliche Parallele zum Lobgesang der Elisabeth, der ja auch am Anfang des Buches steht. Der Erfolg der Petrusrede ist die Stiftung der Gemeinde, die fortan *ἐν ἀγαλλιάσει* ihre Nahrung zu sich nimmt (2, 46). Freudig gehen die Jünger vom jüdischen Tribunal (5, 41); unter den Bekehrten Samarias herrscht hohe Freude (8, 8); der getaufte Eunuch zieht seine Straße freudig (8, 39); Barnabas sieht mit Freuden das heidenchristliche Missionswerk in Antiochien (11, 29); die Heiden im pisidischen Antiochien freuten sich über die Predigt des Paulus, daß ihnen das Heil bestimmt sei (13, 48) und wurden mit hoher Freude und mit dem heiligen Geist erfüllt (13, 52). Als Gottes gnädigste Veranstaltung hebt es Paulus hervor, daß er unsre Herzen mit Freude und Speise fülle (14, 17). Die Erzählungen des Paulus und Barnabas von ihren Erfolgen in Kleinasien erfüllen die Brüder in Phönizien und Samarien mit hoher Freude (15, 3), und der bekehrte Kerkermeister in Philippi *ἠγαλλιάσατο πανοικεὶ πεπιστευκὼς τῷ θεῷ* (16, 34).

Dieser freudige Charakter des Buches, obschon auch Tränen nicht fehlen, ist nicht nur für die Kennzeichnung des Lukas wichtig, sondern auch — im Verein mit den Zeugnissen des Paulus und Johannes (auch des 1. Petrusbriefs) — für die richtige Erkenntnis der Gemütsstimmung der griechischen Christen seiner Zeit. Ihre heiligen Mahlzeiten waren Freudenmahlzeiten, und die, welche die Gemeinden leiteten, bemühten sich die Christen freudig zu machen und zu erhalten. Sollte auch etwas Forciertes hierin liegen und die Absicht stärker gewesen sein als der Erfolg — was übrigens nicht zu erweisen ist —, so müßte doch schon die Absicht betont werden.

Ganz ebenso heißt es in Act. 14, 17, daß Gott die Herzen fülle mit *τροφῇ καὶ εὐφροσύνῃ* (s. auch Act. 7, 41), und Act. 2, 46 heißt es: *μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει.* — Lukas hat augenscheinlich einen Sinn besessen für die Freude, die aus einer gemeinschaftlichen Mahlzeit, einer Festmahlzeit, quillt und hat sie zugleich in religiösem Lichte gesehen. Diese Mahlzeiten *ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας* ersetzten die alten Opfermahlzeiten.

Zur Freude gehört der Friede. Bei Paulus (auch bei Johannes) stehen sie eng zusammen (s. Gal. 5, 22; Röm. 15, 13); Gott ist der Gott des Friedens (Röm. 15, 33; 16, 20; I Cor. 14, 33; II Cor. 13, 11; Philipp. 4, 9; I Thess. 5, 23 und die Grußformeln); es gibt nicht nur einen Frieden Christi (Coloss. 3, 15), sondern Christus ist unser Friede (Ephes. 2, 14), usw. Bei Marc. und Matth. findet sich nichts, was damit zusammenklingt — im Gegenteil liest man bei Matth. (10, 34): *οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην.* Anders bei Lukas. Nicht weniger als 21 mal steht das Wort bei ihm. Mit der Ankündigung „des Friedens" wie mit der der Freude beginnt das Evangelium (1, 79; 2, 14. 29), und der Friedensgruß steht an seinem Schluß (24, 36). Zwar hat auch Lukas das harte Wort gegen den Frieden (12, 51) aufgenommen, weil seine Gewissenhaftigkeit an dem Wort nicht vorübergehen wollte; aber Christus ist ihm doch der Friedebringer (s. 19, 38), und so heißt es auch in der Apostelgeschichte (10, 36): *τὸν λόγον ἀπέστειλεν τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Auch in dieser Hinsicht also hat Lukas seinem Werk einen einheitlichen Charakter aufgeprägt.

Endlich gibt es hier noch ein Wort, daß in diesen Kreis gehört und Paulus, Johannes und Lukas verbindet — *παρρησία.* Zwar im Lukasevangelium fehlt es (wie bei Matth.; bei Marc. steht es einmal); aber in den Act. steht es am Anfang und am Schluß an bedeutungsvollen Stellen; bei Paulus findet es sich siebenmal und bei Johannes dreizehnmal. Die Acten bringen es 2, 29: 4, 13. 29. 31 (namentlich die beiden letzten Stellen sind wichtig) und schließen mit den Worten, daß Paulus in Rom von dem Herrn Christus gepredigt und gelehrt habe („*μετὰ πάσης παρρησίας ἀκωλύτως*" (s. z. d. *πάσης* 4, 29 und Philipp. 1, 20). *Χαρά, εἰρήνη, παρρησία,* dazu *σωτήρ* und *σωτηρία* — der Kreis, den diese Worte bezeichnen, ist paulinisch-johanneisch-lukanisch. Über den letzten Ursprung dieser Begriffe als religiöser sind wir nicht hinreichend orientiert; aber die Frage des Ursprungs der Terminologie ist eine nebensäch liche. Man konnte die Terminologie erst rezipieren, nachdem man die Sache hatte, und die Sache ist nicht importiert, sondern christliches Erlebnis gewesen.

Exkurs IV.

Lukas und die Entwicklung der christlichen Religion aus einer jüdischen Sekte zu einer Weltreligion.

Die Entwicklung der christlichen Religion aus einer jüdischen Sekte zu einer Weltreligion — bei diesem Thema nennt jedermann den Namen des Paulus zuerst, und mit Recht. Er hat nicht nur mehr gearbeitet als die Anderen, sondern er hat auch den Gegensatz von alttestamentlicher Religion und Evangelium in seiner Tiefe erkannt.

Aber man muß sich auch der Einschränkungen erinnern, die hier gelten. Paulus ist nicht der Erste gewesen, der die Heidenmission begonnen hat — das waren ungenannte cyprische und cyrenäische Männer —; er hat für die Judenchristen das Leben nach dem Gesetz, wenn sie nur die Gerechtigkeit nicht aus ihm ableiteten, bestehen lassen; er hat — was mehr sagen will — gelehrt, daß dem Volke Israel seine besondere Rolle bleibt, daß die ihm gegebenen Verheißungen sich noch erfüllen werden und einst „ganz Israel errettet werden wird". In diesem Sinne ist er Judenchrist geblieben. Er hat endlich zwar die tiefste, aber auch die schwierigste Begründung des Universalismus und der Aufhebung des Gesetzes gegeben. Diese Begründung ist kaum von Einem verstanden worden und ist in den Gemeinden nicht durchschlagend gewesen. Paulus hat in der Frage stets ein Problem gesehen, ein lösbares, aber ein zu lösendes. Solange man aber an solchen Hauptpunkten noch Probleme sieht, vermag man den Gedanken nicht durchzusetzen. Nur die triviale Wahrheit ist siegreich. Ein Gedanke, an dem es noch etwas zu denken gibt, hat keine Aussicht in weiten Kreisen anerkannt zu werden.

So ließ die Verkündigung und das Verfahren des Paulus noch vieles zu wünschen übrig. Durfte auf die Dauer ein jüdisches Christentum neben dem allgemeinen bestehen bleiben; mußte es nicht vielmehr durch seine bloße Existenz beunruhigend und verwirrend wirken? Durfte eine besondere Hoffnung Israels *κατὰ σάρκα* anerkannt werden neben der allgemeinen Christenhoffnung; mußte es nicht als ein kolossaler Widerspruch erscheinen, daß dieses Volk trotz des Verstockungsgerichts noch eine besondere Verheißung im Reiche Gottes haben soll? Endlich — durfte

man das quälende Paradoxon bestehen lassen, das in der paulinischen Beurteilung des Gesetzes lag, es sei in seinem Wortsinn göttlich und heilig, aber der Heidenchrist, der es halte, verleugne Christum?!

Es handelte sich um drei Stücke, um das Gesetz, um die Beurteilung des jüdischen Volks und schließlich um den Besitz des Alten Testaments als eines Ganzen. In allen diesen Beziehungen erschien die Haltung, die Paulus eingenommen hatte, noch unbefriedigend. Sie mußte notwendig weiter treiben. Befriedigend war nur das fait accompli — der Universalismus, und daß man los und ledig vom Gesetz war. Aber die notwendigen Konsequenzen schienen von Paulus noch nicht gezogen zu sein.

In bezug auf das Gesetz konnten die Heidenchristen erst dann zu vollständiger Beruhigung kommen, wenn die allegorische Erklärung die entscheidende wurde. Erst wenn anerkannt war, daß das Gesetz dasselbe enthielt wie das Evangelium, und daß seine zeremoniellen Bestimmungen sämtlich geistlich zu deuten seien, glaubte man wirklich vom Gesetz befreit zu sein.

In bezug auf das jüdische Volk konnte nicht eher Beruhigung eintreten, als bis anerkannt war, daß es nicht nur jetzt dem Verstockungsgericht verfallen sei, sondern auch daß es niemals Verheißungen besessen habe — alle Verheißungen des Alten Testaments gehen auf das neue Volk —, und daß es daher auch in Zukunft schlechterdings nichts mehr von Gott zu erwarten habe.

In bezug auf das Alte Testament endlich vermochte man sich erst zu beruhigen, als man seinen Besitz den Juden in jeder Hinsicht abgesprochen und erklärt hatte, dieses heilige Buch gehöre ausschließlich den Christen.

Bei den Apologeten und im Brief des Barnabas liegt diese Betrachtung als nunmehr erreicht vor. Zwischen der Doktrin des Paulus aber als dem Ausgangspunkt und ihr lassen sich Stadien der Entwicklung unterscheiden. In bezug auf das Volk Israel sind sie oben S. 9 bereits kurz skizziert worden. Welche Stellung kommt nun den Schriften des Lukas in diesem Prozeß zu?

Um es gleich zu sagen — eine noch sehr altertümliche, die sich keineswegs mit der paulinischen deckt, aber dem Alter nach ihr gleichsteht und archaistischer ist als die des „Johannes," von „Barnabas" und den Apologeten zu schweigen.

Was das Gesetz betrifft, so denkt er über den Wert desselben für geborene Juden außerordentlich hoch. Vom ersten Blatt seines Evangeliums an zeigt sich das. Fromme Gesetzesbeobachtung geborener Juden ist ihm etwas sehr rühmenswertes (s. Zacharias und Elisabeth, usw.). Leute, die täglich im Tempel sind, sind ihm verehrungswürdig, und daß die Mitglieder der jerusalemischen Urgemeinde ihn so gewissenhaft besuchen, erscheint ihm lobenswert. Auch daß Paulus sich als frommer Jude in Jerusalem und sonst betätigt, hat seinen vollen Beifall. Das Gesetz behält im Judentum, im christlichen und im außerchristlichen, nach Lukas seine Geltung bei. Das läßt er den Jakobus ausdrücklich sagen. Gegen den Tempel und das Gesetz soll man nicht sündigen, auch Paulus habe das nie getan (Act. 25, 8). Wenn das bei Stephanus anders erscheint, so faßt Lukas seine Rede, die er nicht selbst entworfen hat, augenscheinlich so, daß sie ihr Akumen in der Ankündigung des zukünftigen Untergangs des Tempels hat. Das aber war eine Weissagung Jesu, an der auch Lukas nicht vorbeigehen konnte, und die Änderung der Sitten des Moses verstand er so, daß, da sich die Juden verstockt hätten, das Heil nunmehr auf solche übergehe, die zur Beobachtung des Gesetzes nicht verpflichtet seien. Denn für geborene Heiden gilt das Gesetz und die Beschneidung nicht — das hat Lukas von Paulus gelernt. Wie es zu dieser Einsicht und zur Anerkennung der Gesetzesfreiheit gekommen ist, das war ihm noch als eine geschichtliche Entwicklung deutlich, über die er sich und seinen Lesern Rechenschaft zu geben suchte (s. o. S. 10ff.). Gilt aber das Gesetz für geborene Heiden nicht, so will doch Lukas damit keineswegs sagen, daß es keinen Heilswert besitze. Er hat sich zwar nicht nur den paulinischen Universalismus angeeignet, sondern auch die paulinische Rechtfertigungslehre. Aber in scharfem Unterschied von Paulus betrachtet er sie mindestens für geborene Juden nur als komplementär. Die Heiden sind auf sie allein angewiesen[1], aber die Juden haben sie nur soweit nötig, als sie hinter der Gesetzeserfüllung zurückbleiben und daher neben und außer ihr noch Sündenvergebung bedürfen, um ganz gerecht zu sein (13, 38. 39).

---

1) Doch auch das läßt sich in Hinblick auf c. 10, 35 bestreiten (*ἐν παντὶ ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην δεκτὸς αὐτῷ ἐστιν*).

Alles in allem — Lukas, obwohl selbst geborener Heide, steht dem Gesetz näher als Paulus; man könnte daher auch seine Haltung „altertümlicher" nennen; denn sie ist natürlich nicht als Rückschlag zu beurteilen, sondern ist Reflex eines geschichtlichen Zustandes, in welchem die Judenchristen noch eine sehr große Rolle spielten und die Heidenchristen die Devotion vor der religio antiqua Judaeorum noch nicht verloren, ein dezidiertes Selbstbewußtsein ihr gegenüber noch nicht gewonnen hatten. Lukas, mag er auch einmal eine Gesetzesstelle allegorisieren, hat sich doch stets noch Gesetz und Tempel und Gelübde als das gegenüber, was sie wirklich waren, und schätzt sie als solche hoch.

Noch deutlicher wird das, wenn man auf sein Verhältnis zum jüdischen Volk achtet. Er hat die Verstockungstheorie von Paulus übernommen, und er scheint insofern fortgeschrittener als Paulus zu sein, als er den paulinischen Gedanken, daß zuletzt doch noch *πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται,* nicht wiederholt. Allein sieht man näher zu, so ist seine Beurteilung des jüdischen Volks gewiß nicht herber als die des Paulus. Erstlich findet sich bei ihm nur selten das beleidigende „*οἱ Ἰουδαῖοι*" des „Johannes," das auch schon bei Paulus im Anzug ist. Trotz der Verstockungstheorie sieht Lukas die Juden nicht als eine massa proditionis et perditionis an, sondern differenziert sie nach ihren natürlichen und geistlichen Unterschieden (s. o. 8f.). Weiter aber zeigen Stellen wie Ev. 1, 72—79; 2, 31. 32 u. a., daß er das Evangelium zunächst als „Trost Israels" beurteilte und daß es daher nach ihm eine doppelte Wirkung hat: es erfüllt die dem Volke Abrahams *κατὰ σάρκα* gegebenen Verheißungen und es wird ein Licht für die Heiden[1]. Aus jenem muß man notwendig folgern, daß ihm ein Gedanke wie Röm. 11, 25ff. doch nicht so fern gelegen haben kann oder daß er mindesten verwandte Gedanken hegte. Paulus kämpft nach ihm für die Auferstehung als für eine Hoffnung, die Juden und Christen gemeinsam ist. Vor allem aber ist noch einmal darauf hinzuweisen (s. o. S. 55), daß „*ὁ λαός*" (*ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ*) für Lukas das jüdische Volk

1) Die Lobgesänge in Ev. 1 u. 2 sind nach Vokabular, Stil und Gedanken Eigentum des Lukas. Glaubt man aber, er habe sie übernommen, so kann man dieselben Gedanken aus anderen Stellen der lukanischen Schriften als lukanisch beweisen.

ist. Vor seinem Blick steht in der Christenheit — und zwar noch geschieden — erstlich das jüdische Volk, das sind die frommen Israeliten, die Jesum als den Herrn anerkannt haben, zweitens die ἔθνη, die hinzugerufen worden sind[1]. Dieser Heidenchrist ist noch sehr bescheiden, und sein Selbstbewußtsein als Heidenchrist ist noch nicht entwickelt. Er weiß es sicher, daß er und seine Volksgenossen als Christen vom Halten des Gesetzes befreit sind; er weiß, daß das jüdische Volk in seiner großen Mehrzahl dem Verstockungsgericht anheimgefallen ist; aber um so ehrwürdiger sind ihm christgläubige und dabei das Gesetz beobachtende Juden. Sie sind „das Volk", für das zunächst sich alle Verheißungen erfüllt haben und erfüllen, und dessen observatio legis er bewundert.

Diese Haltung des Lukas in bezug auf das Gesetz und das jüdische Volk[2] ist sehr altertümlich, ein Ausdruck zeitgeschichtlicher Verhältnisse, wie sie im Zeitalter des Paulus bestanden, aber sich schwerlich lange nachher noch erhalten haben. Man hat das bisher nicht klar erkannt, vielmehr den Standpunkt des Lukas durch allerlei schiefe Beobachtungen verdunkelt und verkannt, weil man von der aprioristischen Voraussetzung ausging, die Betrachtung des Lukas müsse sich als eine Stufe des „Nachpaulinismus" begreifen lassen. Daher sprach man von Kompromissen zwischen Judenchristentum und Heidenchristentum, die hier vorlägen, oder von einem Heidenchristentum, das das Judenchristentum „schon" in sich aufgenommen und sich durch dasselbe modifiziert habe, u. a. Aber die Sache liegt viel einfacher: wir haben hier eine Parallele zum Standpunkt des Paulus zu erkennen, wie sie sich bei einem christlichen Hellenen frühester Zeit ausbilden mußte — humaner, aber auch oberflächlicher als Paulus und bei allem Universalismus von einer Hochschätzung für das jüdische Gesetz sowie für die jüdische Religion und ins-

---

1) Nirgendwo sieht Lukas Juden- und Heidenchristen in solcher Einheit, wie sie im Epheserbrief vorgestellt ist. Die Getrenntheit beider stört ihn nicht.

2) Von Lukas' Stellung zum AT braucht nach diesen Nachweisungen nicht mehr besonders geredet zu werden. Es ist nun selbstverständlich, daß er es nie bezweifelt hat, daß dieses Buch dem jüdischen Volke geschenkt sei und gehört. Indem die Heiden berufen werden, nehmen sie an dem Erbe des Volkes teil.

besondere einer Hochschätzung frommer Judenchristen, die der Apostel nicht mehr aufzubringen vermochte, der erkannt hatte, daß Christus des Gesetzes Ende sei. Was Paulus für sein Volk noch übrig hat, das wirft er in die Zukunft (*ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ*), Lukas, der die Schrecken des Gesetzes nie erfahren hat, steht pietätsvoll vor der antiqua religio.

Das Heidenchristentum schritt in seinem Selbstbewußtsein bald weit über den Standpunkt des Lukas, ja auch über den des „Johannes“[1] hinaus. Im Interesse seiner Selbsterhaltung allegorisierte es das Gesetz, erklärte seinen Wortsinn für ein teuflisches Mißverständnis oder für eine der Verheißung und des Segens ermangelnde Straf- und Zuchtordnung, rückte das jüdische Volk zum Satan und zu den Dämonen und nahm das AT mit allen Verheißungen und mit allen Patriarchen, Gottesmännern und Propheten für sich allein in Anspruch[2]. Aber diese Haltung ist nicht die definitive in der Kirche geblieben, vielmehr erfuhr sie seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts eine kräftige Modifikation. Der große Kampf mit dem Gnostizismus und Marcionitismus nötigte die Kirche, doch auf den Wortsinn des ATs zu achten und ihn wieder zurückzuführen. Gab man ihn dauernd preis, so lagen die Konsequenzen zu nahe, welche die gefährlichen Gegner zogen, nämlich das ganze Buch zu verwerfen. War aber die Forderung wiederhergestellt, den Wortsinn zu achten, ja als göttlich zu verstehen, und konnte man sich doch in die schwierigen Gedanken des Paulus nicht finden, so bot sich die Betrachtung, die Lukas befolgt hatte, aufs neue an. In der Tat sehen wir, daß die großen altkatholischen Väter — voran Irenäus in den umfangreichen Abschnitten des III. Buches, in welchen er der ApGesch. folgt — ganz in den Spuren des Lukas gehen: die ATliche Religion ist heilig und gut, das Gesetz ist auch seinem Wortsinn nach (trotzdem es eine legisdatio in ser-

---

1) Für „Johannes“ gilt doch noch der Satz: *ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν*.

2) Unterstützt wurde diese Entwicklung durch die andauernde und sich steigernde Feindschaft der Juden, durch die numerische Schwäche der Judenchristen und durch die Zerstörung des Tempels, der Stadt und des jüdischen Volkstums.

vitutem war) trefflich und gut; die ATlichen Frommen sind, obgleich sie Juden waren, verehrungswürdige Leute usw. Freilich das, was Lukas für das alte Volk als judenchristliches an Hochschätzung besessen hat, ist nicht mehr wiederhergestellt worden — die Zeiten waren vorüber —; aber sonst ist es der alte Hellene Lukas gewesen, der der kirchlichen Theologie und Geschichtsbetrachtung in bezug auf die Frage „AT und Universalismus“ die Wege vorgezeichnet hat.

Exkurs V.

Die Zeit der Apostelgeschichte.

Das Folgende ist geschrieben, nicht um das früheste Datum für die Abfassung der Apostelgeschichte bestimmt zu empfehlen, sondern um die Kritik vor vorschnellem Abschließen der chronologischen Frage zu behüten. Ist es doch bekannt, wie schnell sogar fragwürdige und von den größten Schwierigkeiten belastete Hypothesen — z. B. die, das 16. Capitel des Römerbriefs sei ein Brief oder ein Fragment eines Briefs nach Ephesus — unbezweifeltes Bürgerrecht erlangt haben.

In meiner „Chronologie der altchristl. Litt.“ I (1897) S. 246—250; S. 718 habe ich die Gründe aufgeführt, die dafür sprechen, daß die Apostelgeschichte nicht vor dem Jahre c. 78 verfaßt ist. Sie reduzieren sich auf drei — alle übrigen fallen nicht schwer ins Gewicht, geschweige daß sie durchschlagend wären: (1) scheint der Prolog zum Lukasevangelium die Annahme zu fordern, daß mindestens etwa ein halbes Jahrhundert seit dem Tode Jesu verstrichen sei, (2) scheint das Evangelium (19, 43 f. 21, 10 ff.) durch seine detaillierten Weissagungen über die Katastrophe Jerusalems und des Tempels das Jahr 70 vorauszusetzen, wozu noch kommt, daß die Mahnung: *ὁ ἀναγιγνώσκων νοείτω* (Marc. 13, 14; Matth. 24, 15) bei Luk. fehlt; er ließ sie fort — diese Annahme liegt nahe —, weil die Erfüllung selbst bereits vor Augen lag, (3) erklären sich die Legenden über die Erscheinungen des Auferstandenen und über die Himmelfahrt unter der Voraussetzung ihres Ursprungs vor der Zerstörung Jerusalems schwer.

Von diesen drei Argumenten ist das zweite und dritte gewichtig, das erste aber bei näherer Erwägung nur von recht

geringer Bedeutung. Wie Viele über die „πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν πράγματα“ schon in ältester Zeit geschrieben haben und wie frühe diese Schriftstellerei begonnen hat, darüber wissen wir leider schlechterdings nichts und können uns nicht einmal in Vermutungen ergehen. Warum braucht es aber c. 50 Jahre, damit die Angaben dieses Prologs gedeckt sind, warum reichen nicht auch c. 33 Jahre? Wie einer heute in bezug auf die Wiederaufrichtung des deutschen Reichs schreiben kann: „Nachdem es viele unternommen haben diese Aufrichtung zu schildern, *καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται γενόμενοι*, usw.“, so konnte man auch bereits am Anfang der sechziger Jahre in bezug auf die Geschichte Jesu so schreiben. Und selbst wenn man das *γενόμενοι* preßt, entsteht keine Schwierigkeit; denn schon nach dreißig Jahren ist die große Anzahl der Augenzeugen von Ereignissen nicht mehr am Leben. Das vom Prologe her gewonnene Argument wird man also verabschieden müssen. Es bleiben nur die Zerstörung Jerusalems und die oben genannten Legenden; denn die Argumente, die man aus dem Bilde gewinnt, das man sich von der inneren Entwicklung der Dinge macht, sind, solange die chronologische Frage nicht gelöst ist, ganz unsicher und daher unstatthaft. Bemerkt man aber, daß die Vorstellung, Lukas habe sozusagen unter den Augen des Paulus geschrieben, von psychologischen Schwierigkeiten gedrückt sei, so ist das freilich unwidersprechlich; aber da uns jede nähere Vorstellung von dem Verhältnis der beiden großen Männer fehlt, ist es prekär, sich auf solche Schwierigkeiten zu berufen[1].

1) Wenn man die Schwierigkeiten geltend macht, die die Annahme involviert, Lukas habe als persönlicher Bekannter des Paulus und noch zu dessen Lebzeiten — aber nicht unter seinen Augen — geschrieben, so soll man doch zuerst die Memorabilien in bezug auf große Männer der Antike vergleichen, die nachweislich von ihren Schülern oder Bekannten geschrieben worden sind. Spricht jemand dem Xenophon die persönliche Bekanntschaft mit Sokrates ab, weil seine Memorabilien ein so mangelhaftes Werk sind und vom Geiste des großen Denkers so wenig verraten? Oder spricht jemand sie dem Plato ab, weil er in seinen Dialogen ein solch freies Bild des Sokrates gezeichnet hat? Oder kann das Werk über Konstantin deshalb nicht von Eusebius sein, weil es uns manches recht Fragwürdige von dem Kaiser erzählt? Soll ich vollends an Sulpicius Severus in seinem Verhältnis zu Martin von Tours oder an Athanasius in seinem Verhältnis zu Antonius erinnern?

Was spricht dafür, daß die Apostelgeschichte (und daher auch das Evangelium) schon am Anfang der sechziger Jahre abgefaßt ist? Es sind m. E. sehr gewichtige Beobachtungen:

(1) Die große Schwierigkeit, die der Schluß der Apostelgeschichte bietet, ist unzweifelhaft aufs einfachste gehoben, wenn Lukas bald nach den zwei Jahren, die Paulus in Rom verbrachte, sein Werk geschrieben hat, der Apostel also noch am Leben war[1]. Man kann diese Schwierigkeit auch durch andere Annahmen heben (s. o. S. 47f.) — weil man sie heben muß! —, aber ganz bequem und völlig einleuchtend ist keine derselben.

(2) Auch die Stelle Act. 20, 25 (20, 38: „Ihr werdet mein Angesicht nicht mehr sehen") in ihrer Unvereinbarkeit mit den echten Nachrichten in II Tim. verliert ihre Schwierigkeit: Lukas läßt den Paulus etwas sagen, bzw. Paulus hat über seine Zukunft etwas gesagt, was sich nachträglich als unzutreffend erwiesen hat. Daß es unzutreffend war, hat Lukas, als er schrieb, noch nicht wissen können.

(3) Die Juden erscheinen in der Apostelgeschichte nirgends als die Gedrückten und die Verfolgten, vielmehr als die Verfolger. Mir scheint das ein sehr starkes Argument zu sein! Wie kommt es, daß die fürchterlichen Ereignisse, die dieses Volk seit der zweiten Hälfte der sechziger Jahre erlebt hat und die doch auch in die Diaspora hinüberwirkten, sich in diesem Geschichtswerk so gar nicht spiegeln? Die Juden sind in Jerusalem und der Diaspora die beati possidentes! Wie merkwürdig, daß der lebhafte Erzähler Lukas so „objektiv" bleibt, daß er, lediglich weil er von der Zeit vor dem Jahre 66 handelt, nichts von dem verrät, was sich alles seit dem Jahre 70 verändert hatte! C. 11, 28 bemerkt er doch ausdrücklich, daß sich die Weissagung der Hungersnot unter Claudius wirklich erfüllt hat; aber daß sich die Weis-

1) Ich sehe nicht, daß Petrus und Paulus an irgendeiner Stelle des Buches so behandelt werden, daß ihr Tod vorausgesetzt ist; man gewinnt vielmehr leichter den Eindruck des Gegenteils. Von Barnabas heißt es 11, 24: *ὅτι ἦν ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ πλήρης πνεύματος ἁγίου.* Er scheint also als bereits verstorben vorausgesetzt zu sein. Allein auch darauf ist nichts zu geben; man vergleiche 21, 9: *Φιλίππῳ ἦσαν θυγατέρες τέσσαρες.* — Oben S. 48 ist bemerkt worden, daß die ApGesch. nicht wohl am Schluß der *διετία* geschrieben sein kann, von der im letzten Verse die Rede ist; aber sehr wohl könnte sie nach dem Ablauf dieser zwei Jahre und vor dem Tode des Apostels in Rom verfaßt sein.

sagung der Zerstörung Jerusalems erfüllt hat, sagt dieser Historiker nie, und auch noch am Schluß seines Buches sieht er sich gezwungen, nur die Verstockungsweissagung des Jesajas über das Volk zu wiederholen, ohne in einer Anspielung der Tatsache zu gedenken, die als furchtbares Gericht über das Volk gekommen war.

(4) Aber auch in bezug auf das Evangelium ist unter der Voraussetzung, die Zerstörung Jerusalems habe sich bereits ereignet, keineswegs alles klar. Verbindet doch auch Lukas mit der Weissagung dieser Zerstörung noch immer die Ankündigung der großen Weltkatastrophe (21, 25 ff.), der himmlischen Erschütterungen und der Ankunft des Menschensohns (21, 27. 28) und beschließt dieses alles mit den Worten (21, 32): *ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη ἕως ἂν πάντα γένηται*! Und da soll die Zerstörung Jerusalems, die nichts von diesen Dingen gebracht hat, bereits hinter ihm liegen? Eine äußerst schwierige Annahme! Dazu kommt, daß er die Anweisung wiederholt (21, 21): *τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη* — aber die Christen sind bekanntlich nicht ins Gebirge, sondern nach Pella in Peräa geflohen, und man hat deshalb später eine besondere himmlische Anweisung erfunden, die die Christen dorthin geführt habe, um so den Widerspruch mit dem früheren Befehl zu erklären. Auch sonst steht in der großen eschatologischen Rede recht vieles, was unter der Voraussetzung, Jerusalem sei noch nicht zerstört, leichter verständlich ist als unter der entgegengesetzten; der Wegfall aber des *ὁ ἀναγιγνώσκων νοείτω* erklärt sich daraus, daß Lukas sein Werk nicht für die öffentliche Vorlesung bestimmt hat.

(5) Der Nichtgebrauch der Paulusbriefe in der Apostelgeschichte ist um den Anfang der sechziger Jahre leicht zu verstehen, in der Zeit um das Jahr 80 oder noch später immer schwieriger.

(6) „Christus" — darin ist Lukas sogar altertümlicher als Paulus — ist in den lukanischen Schriften noch nicht zum Eigennamen geworden, sondern heißt überall „der Messias"; der Name „Christen" ist (anders als im 1. Petrusbrief, s. o.) noch keine Selbstbezeichnung der Christen, und das „nomen Christianum" wird als solches noch nicht befehdet (was doch schon in der flavischen Zeit geschehen sein muß). Dazu kommen feine Züge in der Terminologie, die auf ein hohes Alter schließen

lassen[1], sowie die altertümliche Beurteilung des Judentums und Judenchristentums (s. S. 211 ff.).

Dies sind, soviel ich sehe, die wichtigsten Argumente für die Abfassung der Apostelgeschichte am Anfang der sechziger Jahre. Ihnen stehen — wenn man nicht mit Vorurteilen oder mit Intimitäten, in die wir doch gar nicht einzudringen vermögen, operieren will — lediglich die Beobachtungen gegenüber, daß die Weissagung über die Katastrophe Jerusalems an einigen auffallenden Punkten der Wirklichkeit nahe kommt und daß die Erscheinungsberichte und die Himmelfahrtslegende sich schwer vor der Zerstörung Jerusalems begreifen lassen[2]. Eine Entscheidung zu treffen, ist schwierig. Die hier gegebenen Nachweise, die kaum etwas Neues, wohl aber nicht genügend Beachtetes enthalten, sollen dem Zweifel zu seinem Rechte verhelfen. Auf welcher Seite das größere Gewicht der Argumente liegt, darüber zu urteilen ist nicht schwer; aber andererseits muß die kritische Regel in Kraft bleiben, daß in solchen Zweifelfällen die Zustimmung zur weittragenderen Entscheidung die größere Vorsicht erheischt. Also muß zurzeit das Urteil gelten: Lukas schrieb zur Zeit des Titus oder in der früheren Zeit Domitians, vielleicht aber schon am Anfang der sechziger Jahre. Das politische Gebot: „Quieta non movere" gilt für die Wissenschaft nicht. Sie wird sich also entschließen müssen, auch diese Frage aufs neue zu behandeln oder — wenn durchschlagende Argumente fehlen — sie offen zu lassen.

1) Zu diesen Zügen rechne ich das Fehlen der Bezeichnung „ὁ βασιλεύς" für den Kaiser (s. o. S. 45), den Gebrauch des Namens „οἱ μαθηταί" für die Christen (den doch schon Paulus vermeidet) als den solennen Terminus (s. o. S. 199 f.), die Beziehung der Bezeichnung ὁ λαὸς [τοῦ θεοῦ] ausschließlich auf das jüdische Volk, nicht auf die Christen (s. o. S. 55), die Tatsache, daß παροικία und πάροικος bei Lukas noch nicht technisch sind (s. o. S. 59), der noch nicht entwickelte Kirchenbegriff (s. Lukas der Arzt S. 25 f.) und manches andere.

2) Hier darf man aber nicht vergessen, daß wir in bezug auf die Entstehung dieser Legenden von jeder begleitenden Tradition verlassen, also rein auf Wahrscheinlichkeitskonstruktionen angewiesen sind, die allerdings nicht für eine frühe Ansetzung sprechen. — Eine weitere große Schwierigkeit liegt außerhalb der lukanischen Schriften, aber meldet sich doch sofort an. Kann das Evangelium des Markus, die Quelle des Lukas, schon um das Jahr 60 — das wäre der späteste Termin — geschrieben sein? Ich vermag hier auf die Frage nicht einzugehen.

man das quälende Paradoxon bestehen lassen, das in der paulinischen Beurteilung des Gesetzes lag, es sei in seinem Wortsinn göttlich und heilig, aber der Heidenchrist, der es halte, verleugne Christum?!

Es handelte sich um drei Stücke, um das Gesetz, um die Beurteilung des jüdischen Volks und schließlich um den Besitz des Alten Testaments als eines Ganzen. In allen diesen Beziehungen erschien die Haltung, die Paulus eingenommen hatte, noch unbefriedigend. Sie mußte notwendig weiter treiben. Befriedigend war nur das fait accompli — der Universalismus, und daß man los und ledig vom Gesetz war. Aber die notwendigen Konsequenzen schienen von Paulus noch nicht gezogen zu sein.

In bezug auf das Gesetz konnten die Heidenchristen erst dann zu vollständiger Beruhigung kommen, wenn die allegorische Erklärung die entscheidende wurde. Erst wenn anerkannt war, daß das Gesetz dasselbe enthielt wie das Evangelium, und daß seine zeremoniellen Bestimmungen sämtlich geistlich zu deuten seien, glaubte man wirklich vom Gesetz befreit zu sein.

In bezug auf das jüdische Volk konnte nicht eher Beruhigung eintreten, als bis anerkannt war, daß es nicht nur jetzt dem Verstockungsgericht verfallen sei, sondern auch daß es niemals Verheißungen besessen habe — alle Verheißungen des Alten Testaments gehen auf das neue Volk —, und daß es daher auch in Zukunft schlechterdings nichts mehr von Gott zu erwarten habe.

In bezug auf das Alte Testament endlich vermochte man sich erst zu beruhigen, als man seinen Besitz den Juden in jeder Hinsicht abgesprochen und erklärt hatte, dieses heilige Buch gehöre ausschließlich den Christen.

Bei den Apologeten und im Brief des Barnabas liegt diese Betrachtung als nunmehr erreicht vor. Zwischen der Doktrin des Paulus aber als dem Ausgangspunkt und ihr lassen sich Stadien der Entwicklung unterscheiden. In bezug auf das Volk Israel sind sie oben S. 9 bereits kurz skizziert worden. Welche Stellung kommt nun den Schriften des Lukas in diesem Prozeß zu?

Um es gleich zu sagen — eine noch sehr altertümliche, die sich keineswegs mit der paulinischen deckt, aber dem Alter nach ihr gleichsteht und archaistischer ist als die des „Johannes," von „Barnabas" und den Apologeten zu schweigen.

Was das Gesetz betrifft, so denkt er über den Wert desselben für geborene Juden außerordentlich hoch. Vom ersten Blatt seines Evangeliums an zeigt sich das. Fromme Gesetzesbeobachtung geborener Juden ist ihm etwas sehr rühmenswertes (s. Zacharias und Elisabeth, usw.). Leute, die täglich im Tempel sind, sind ihm verehrungswürdig, und daß die Mitglieder der jerusalemischen Urgemeinde ihn so gewissenhaft besuchen, erscheint ihm lobenswert. Auch daß Paulus sich als frommer Jude in Jerusalem und sonst betätigt, hat seinen vollen Beifall. Das Gesetz behält im Judentum, im christlichen und im außerchristlichen, nach Lukas seine Geltung bei. Das läßt er den Jakobus ausdrücklich sagen. Gegen den Tempel und das Gesetz soll man nicht sündigen, auch Paulus habe das nie getan (Act. 25, 8). Wenn das bei Stephanus anders erscheint, so faßt Lukas seine Rede, die er nicht selbst entworfen hat, augenscheinlich so, daß sie ihr Akumen in der Ankündigung des zukünftigen Untergangs des Tempels hat. Das aber war eine Weissagung Jesu, an der auch Lukas nicht vorbeigehen konnte, und die Änderung der Sitten des Moses verstand er so, daß, da sich die Juden verstockt hätten, das Heil nunmehr auf solche übergehe, die zur Beobachtung des Gesetzes nicht verpflichtet seien. Denn für geborene Heiden gilt das Gesetz und die Beschneidung nicht — das hat Lukas von Paulus gelernt. Wie es zu dieser Einsicht und zur Anerkennung der Gesetzesfreiheit gekommen ist, das war ihm noch als eine geschichtliche Entwicklung deutlich, über die er sich und seinen Lesern Rechenschaft zu geben suchte (s. o. S. 10ff.). Gilt aber das Gesetz für geborene Heiden nicht, so will doch Lukas damit keineswegs sagen, daß es keinen Heilswert besitze. Er hat sich zwar nicht nur den paulinischen Universalismus angeeignet, sondern auch die paulinische Rechtfertigungslehre. Aber in scharfem Unterschied von Paulus betrachtet er sie mindestens für geborene Juden nur als komplementär. Die Heiden sind auf sie allein angewiesen[1], aber die Juden haben sie nur soweit nötig, als sie hinter der Gesetzeserfüllung zurückbleiben und daher neben und außer ihr noch Sündenvergebung bedürfen, um ganz gerecht zu sein (13, 38. 39).

1) Doch auch das läßt sich in Hinblick auf c. 10, 35 bestreiten (*ἐν παντὶ ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην δεκτὸς αὐτῷ ἐστιν*).

Alles in allem — Lukas, obwohl selbst geborener Heide, steht dem Gesetz näher als Paulus; man könnte daher auch seine Haltung „altertümlicher“ nennen; denn sie ist natürlich nicht als Rückschlag zu beurteilen, sondern ist Reflex eines geschichtlichen Zustandes, in welchem die Judenchristen noch eine sehr große Rolle spielten und die Heidenchristen die Devotion vor der religio antiqua Judaeorum noch nicht verloren, ein dezidiertes Selbstbewußtsein ihr gegenüber noch nicht gewonnen hatten. Lukas, mag er auch einmal eine Gesetzesstelle allegorisieren, hat sich doch stets noch Gesetz und Tempel und Gelübde als das gegenüber, was sie wirklich waren, und schätzt sie als solche hoch.

Noch deutlicher wird das, wenn man auf sein Verhältnis zum jüdischen Volk achtet. Er hat die Verstockungstheorie von Paulus übernommen, und er scheint insofern fortgeschrittener als Paulus zu sein, als er den paulinischen Gedanken, daß zuletzt doch noch *πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται,* nicht wiederholt. Allein sieht man näher zu, so ist seine Beurteilung des jüdischen Volks gewiß nicht herber als die des Paulus. Erstlich findet sich bei ihm nur selten das beleidigende „*οἱ Ἰουδαῖοι*“ des „Johannes,“ das auch schon bei Paulus im Anzug ist. Trotz der Verstockungstheorie sieht Lukas die Juden nicht als eine massa proditionis et perditionis an, sondern differenziert sie nach ihren natürlichen und geistlichen Unterschieden (s. o. 8f.). Weiter aber zeigen Stellen wie Ev. 1, 72—79; 2, 31. 32 u. a., daß er das Evangelium zunächst als „Trost Israels“ beurteilte und daß es daher nach ihm eine doppelte Wirkung hat: es erfüllt die dem Volke Abrahams *κατὰ σάρκα* gegebenen Verheißungen und es wird ein Licht für die Heiden[1]. Aus jenem muß man notwendig folgern, daß ihm ein Gedanke wie Röm. 11, 25ff. doch nicht so fern gelegen haben kann oder daß er mindesten verwandte Gedanken hegte. Paulus kämpft nach ihm für die Auferstehung als für eine Hoffnung, die Juden und Christen gemeinsam ist. Vor allem aber ist noch einmal darauf hinzuweisen (s. o. S. 55), daß „*ὁ λαός*“ (*ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ*) für Lukas das jüdische Volk

1) Die Lobgesänge in Ev. 1 u. 2 sind nach Vokabular, Stil und Gedanken Eigentum des Lukas. Glaubt man aber, er habe sie übernommen, so kann man dieselben Gedanken aus anderen Stellen der lukanischen Schriften als lukanisch beweisen.

ist. Vor seinem Blick steht in der Christenheit — und zwar noch geschieden — erstlich das jüdische Volk, das sind die frommen Israeliten, die Jesum als den Herrn anerkannt haben, zweitens die ἔθνη, die hinzugerufen worden sind[1]. Dieser Heidenchrist ist noch sehr bescheiden, und sein Selbstbewußtsein als Heidenchrist ist noch nicht entwickelt. Er weiß es sicher, daß er und seine Volksgenossen als Christen vom Halten des Gesetzes befreit sind; er weiß, daß das jüdische Volk in seiner großen Mehrzahl dem Verstockungsgericht anheimgefallen ist; aber um so ehrwürdiger sind ihm christgläubige und dabei das Gesetz beobachtende Juden. Sie sind „das Volk", für das zunächst sich alle Verheißungen erfüllt haben und erfüllen, und dessen observatio legis er bewundert.

Diese Haltung des Lukas in bezug auf das Gesetz und das jüdische Volk[2] ist sehr altertümlich, ein Ausdruck zeitgeschichtlicher Verhältnisse, wie sie im Zeitalter des Paulus bestanden, aber sich schwerlich lange nachher noch erhalten haben. Man hat das bisher nicht klar erkannt, vielmehr den Standpunkt des Lukas durch allerlei schiefe Beobachtungen verdunkelt und verkannt, weil man von der aprioristischen Voraussetzung ausging, die Betrachtung des Lukas müsse sich als eine Stufe des „Nachpaulinismus" begreifen lassen. Daher sprach man von Kompromissen zwischen Judenchristentum und Heidenchristentum, die hier vorlägen, oder von einem Heidenchristentum, das das Judenchristentum „schon" in sich aufgenommen und sich durch dasselbe modifiziert habe, u. a. Aber die Sache liegt viel einfacher: wir haben hier eine Parallele zum Standpunkt des Paulus zu erkennen, wie sie sich bei einem christlichen Hellenen frühester Zeit ausbilden mußte — humaner, aber auch oberflächlicher als Paulus und bei allem Universalismus von einer Hochschätzung für das jüdische Gesetz sowie für die jüdische Religion und ins-

1) Nirgendwo sieht Lukas Juden- und Heidenchristen in solcher Einheit, wie sie im Epheserbrief vorgestellt ist. Die Getrenntheit beider stört ihn nicht.

2) Von Lukas' Stellung zum AT braucht nach diesen Nachweisungen nicht mehr besonders geredet zu werden. Es ist nun selbstverständlich, daß er es nie bezweifelt hat, daß dieses Buch dem jüdischen Volke geschenkt sei und gehört. Indem die Heiden berufen werden, nehmen sie an dem Erbe des Volkes teil.

besondere einer Hochschätzung frommer Judenchristen, die der Apostel nicht mehr aufzubringen vermochte, der erkannt hatte, daß Christus des Gesetzes Ende sei. Was Paulus für sein Volk noch übrig hat, das wirft er in die Zukunft (*ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ*), Lukas, der die Schrecken des Gesetzes nie erfahren hat, steht pietätsvoll vor der antiqua religio.

Das Heidenchristentum schritt in seinem Selbstbewußtsein bald weit über den Standpunkt des Lukas, ja auch über den des „Johannes“ [1] hinaus. Im Interesse seiner Selbsterhaltung allegorisierte es das Gesetz, erklärte seinen Wortsinn für ein teuflisches Mißverständnis oder für eine der Verheißung und des Segens ermangelnde Straf- und Zuchtordnung, rückte das jüdische Volk zum Satan und zu den Dämonen und nahm das AT mit allen Verheißungen und mit allen Patriarchen, Gottesmännern und Propheten für sich allein in Anspruch [2]. Aber diese Haltung ist nicht die definitive in der Kirche geblieben, vielmehr erfuhr sie seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts eine kräftige Modifikation. Der große Kampf mit dem Gnostizismus und Marcionitismus nötigte die Kirche, doch auf den Wortsinn des ATs zu achten und ihn wieder zurückzuführen. Gab man ihn dauernd preis, so lagen die Konsequenzen zu nahe, welche die gefährlichen Gegner zogen, nämlich das ganze Buch zu verwerfen. War aber die Forderung wiederhergestellt, den Wortsinn zu achten, ja als göttlich zu verstehen, und konnte man sich doch in die schwierigen Gedanken des Paulus nicht finden, so bot sich die Betrachtung, die Lukas befolgt hatte, aufs neue an. In der Tat sehen wir, daß die großen altkatholischen Väter — voran Irenäus in den umfangreichen Abschnitten des III. Buches, in welchen er der ApGesch. folgt — ganz in den Spuren des Lukas gehen: die ATliche Religion ist heilig und gut, das Gesetz ist auch seinem Wortsinn nach (trotzdem es eine legisdatio in ser-

---

1) Für „Johannes“ gilt doch noch der Satz: *ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν*.

2) Unterstützt wurde diese Entwicklung durch die andauernde und sich steigernde Feindschaft der Juden, durch die numerische Schwäche der Judenchristen und durch die Zerstörung des Tempels, der Stadt und des jüdischen Volkstums.

vitutem war) trefflich und gut; die ATlichen Frommen sind, obgleich sie Juden waren, verehrungswürdige Leute usw. Freilich das, was Lukas für das alte Volk als judenchristliches an Hochschätzung besessen hat, ist nicht mehr wiederhergestellt worden — die Zeiten waren vorüber —; aber sonst ist es der alte Hellene Lukas gewesen, der der kirchlichen Theologie und Geschichtsbetrachtung in bezug auf die Frage „AT und Universalismus“ die Wege vorgezeichnet hat.

Exkurs V.

Die Zeit der Apostelgeschichte.

Das Folgende ist geschrieben, nicht um das früheste Datum für die Abfassung der Apostelgeschichte bestimmt zu empfehlen, sondern um die Kritik vor vorschnellem Abschließen der chronologischen Frage zu behüten. Ist es doch bekannt, wie schnell sogar fragwürdige und von den größten Schwierigkeiten belastete Hypothesen — z. B. die, das 16. Capitel des Römerbriefs sei ein Brief oder ein Fragment eines Briefs nach Ephesus — unbezweifeltes Bürgerrecht erlangt haben.

In meiner „Chronologie der altchristl. Litt.“ I (1897) S. 246—250; S. 718 habe ich die Gründe aufgeführt, die dafür sprechen, daß die Apostelgeschichte nicht vor dem Jahre c. 78 verfaßt ist. Sie reduzieren sich auf drei — alle übrigen fallen nicht schwer ins Gewicht, geschweige daß sie durchschlagend wären: (1) scheint der Prolog zum Lukasevangelium die Annahme zu fordern, daß mindestens etwa ein halbes Jahrhundert seit dem Tode Jesu verstrichen sei, (2) scheint das Evangelium (19, 43 f. 21, 10 ff.) durch seine detaillierten Weissagungen über die Katastrophe Jerusalems und des Tempels das Jahr 70 vorauszusetzen, wozu noch kommt, daß die Mahnung: *ὁ ἀναγιγνώσκων νοείτω* (Marc. 13, 14; Matth. 24, 15) bei Luk. fehlt; er ließ sie fort — diese Annahme liegt nahe —, weil die Erfüllung selbst bereits vor Augen lag, (3) erklären sich die Legenden über die Erscheinungen des Auferstandenen und über die Himmelfahrt unter der Voraussetzung ihres Ursprungs vor der Zerstörung Jerusalems schwer.

Von diesen drei Argumenten ist das zweite und dritte gewichtig, das erste aber bei näherer Erwägung nur von recht

geringer Bedeutung. Wie Viele über die „πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν πράγματα“ schon in ältester Zeit geschrieben haben und wie frühe diese Schriftstellerei begonnen hat, darüber wissen wir leider schlechterdings nichts und können uns nicht einmal in Vermutungen ergehen. Warum braucht es aber c. 50 Jahre, damit die Angaben dieses Prologs gedeckt sind, warum reichen nicht auch c. 33 Jahre? Wie einer heute in bezug auf die Wiederaufrichtung des deutschen Reichs schreiben kann: „Nachdem es viele unternommen haben diese Aufrichtung zu schildern, καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ᾽ ἀρχῆς αὐτόπται γενόμενοι, usw.“, so konnte man auch bereits am Anfang der sechziger Jahre in bezug auf die Geschichte Jesu so schreiben. Und selbst wenn man das γενόμενοι preßt, entsteht keine Schwierigkeit; denn schon nach dreißig Jahren ist die große Anzahl der Augenzeugen von Ereignissen nicht mehr am Leben. Das vom Prologe her gewonnene Argument wird man also verabschieden müssen. Es bleiben nur die Zerstörung Jerusalems und die oben genannten Legenden; denn die Argumente, die man aus dem Bilde gewinnt, das man sich von der inneren Entwicklung der Dinge macht, sind, solange die chronologische Frage nicht gelöst ist, ganz unsicher und daher unstatthaft. Bemerkt man aber, daß die Vorstellung, Lukas habe sozusagen unter den Augen des Paulus geschrieben, von psychologischen Schwierigkeiten gedrückt sei, so ist das freilich unwidersprechlich; aber da uns jede nähere Vorstellung von dem Verhältnis der beiden großen Männer fehlt, ist es prekär, sich auf solche Schwierigkeiten zu berufen[1].

---

1) Wenn man die Schwierigkeiten geltend macht, die die Annahme involviert, Lukas habe als persönlicher Bekannter des Paulus und noch zu dessen Lebzeiten — aber nicht unter seinen Augen — geschrieben, so soll man doch zuerst die Memorabilien in bezug auf große Männer der Antike vergleichen, die nachweislich von ihren Schülern oder Bekannten geschrieben worden sind. Spricht jemand dem Xenophon die persönliche Bekanntschaft mit Sokrates ab, weil seine Memorabilien ein so mangelhaftes Werk sind und vom Geiste des großen Denkers so wenig verraten? Oder spricht jemand sie dem Plato ab, weil er in seinen Dialogen ein solch freies Bild des Sokrates gezeichnet hat? Oder kann das Werk über Konstantin deshalb nicht von Eusebius sein, weil es uns manches recht Fragwürdige von dem Kaiser erzählt? Soll ich vollends an Sulpicius Severus in seinem Verhältnis zu Martin von Tours oder an Athanasius in seinem Verhältnis zu Antonius erinnern?

Was spricht dafür, daß die Apostelgeschichte (und daher auch das Evangelium) schon am Anfang der sechziger Jahre abgefaßt ist? Es sind m. E. sehr gewichtige Beobachtungen:

(1) Die große Schwierigkeit, die der Schluß der Apostelgeschichte bietet, ist unzweifelhaft aufs einfachste gehoben, wenn Lukas bald nach den zwei Jahren, die Paulus in Rom verbrachte, sein Werk geschrieben hat, der Apostel also noch am Leben war[1]. Man kann diese Schwierigkeit auch durch andere Annahmen heben (s. o. S. 47f.) — weil man sie heben muß! —, aber ganz bequem und völlig einleuchtend ist keine derselben.

(2) Auch die Stelle Act. 20, 25 (20, 38: „Ihr werdet mein Angesicht nicht mehr sehen") in ihrer Unvereinbarkeit mit den echten Nachrichten in II Tim. verliert ihre Schwierigkeit: Lukas läßt den Paulus etwas sagen, bzw. Paulus hat über seine Zukunft etwas gesagt, was sich nachträglich als unzutreffend erwiesen hat. Daß es unzutreffend war, hat Lukas, als er schrieb, noch nicht wissen können.

(3) Die Juden erscheinen in der Apostelgeschichte nirgends als die Gedrückten und die Verfolgten, vielmehr als die Verfolger. Mir scheint das ein sehr starkes Argument zu sein! Wie kommt es, daß die fürchterlichen Ereignisse, die dieses Volk seit der zweiten Hälfte der sechziger Jahre erlebt hat und die doch auch in die Diaspora hinüberwirkten, sich in diesem Geschichtswerk so gar nicht spiegeln? Die Juden sind in Jerusalem und der Diaspora die beati possidentes! Wie merkwürdig, daß der lebhafte Erzähler Lukas so „objektiv" bleibt, daß er, lediglich weil er von der Zeit vor dem Jahre 66 handelt, nichts von dem verrät, was sich alles seit dem Jahre 70 verändert hatte! C. 11, 28 bemerkt er doch ausdrücklich, daß sich die Weissagung der Hungersnot unter Claudius wirklich erfüllt hat; aber daß sich die Weis-

1) Ich sehe nicht, daß Petrus und Paulus an irgendeiner Stelle des Buches so behandelt werden, daß ihr Tod vorausgesetzt ist; man gewinnt vielmehr leichter den Eindruck des Gegenteils. Von Barnabas heißt es 11, 24: *ὅτι ἦν ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ πλήρης πνεύματος ἁγίου*. Er scheint also als bereits verstorben vorausgesetzt zu sein. Allein auch darauf ist nichts zu geben; man vergleiche 21, 9: *Φιλίππῳ ἦσαν θυγατέρες τέσσαρες*. — Oben S. 48 ist bemerkt worden, daß die ApGesch. nicht wohl am Schluß der *διετία* geschrieben sein kann, von der im letzten Verse die Rede ist; aber sehr wohl könnte sie nach dem Ablauf dieser zwei Jahre und vor dem Tode des Apostels in Rom verfaßt sein.

sagung der Zerstörung Jerusalems erfüllt hat, sagt dieser Historiker nie, und auch noch am Schluß seines Buches sieht er sich gezwungen, nur die Verstockungsweissagung des Jesajas über das Volk zu wiederholen, ohne in einer Anspielung der Tatsache zu gedenken, die als furchtbares Gericht über das Volk gekommen war.

(4) Aber auch in bezug auf das Evangelium ist unter der Voraussetzung, die Zerstörung Jerusalems habe sich bereits ereignet, keineswegs alles klar. Verbindet doch auch Lukas mit der Weissagung dieser Zerstörung noch immer die Ankündigung der großen Weltkatastrophe (21, 25 ff.), der himmlischen Erschütterungen und der Ankunft des Menschensohns (21, 27. 28) und beschließt dieses alles mit den Worten (21, 32): *ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη ἕως ἂν πάντα γένηται*! Und da soll die Zerstörung Jerusalems, die nichts von diesen Dingen gebracht hat, bereits hinter ihm liegen? Eine äußerst schwierige Annahme! Dazu kommt, daß er die Anweisung wiederholt (21, 21): *τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη* — aber die Christen sind bekanntlich nicht ins Gebirge, sondern nach Pella in Peräa geflohen, und man hat deshalb später eine besondere himmlische Anweisung erfunden, die die Christen dorthin geführt habe, um so den Widerspruch mit dem früheren Befehl zu erklären. Auch sonst steht in der großen eschatologischen Rede recht vieles, was unter der Voraussetzung, Jerusalem sei noch nicht zerstört, leichter verständlich ist als unter der entgegengesetzten; der Wegfall aber des *ὁ ἀναγιγνώσκων νοείτω* erklärt sich daraus, daß Lukas sein Werk nicht für die öffentliche Vorlesung bestimmt hat.

(5) Der Nichtgebrauch der Paulusbriefe in der Apostelgeschichte ist um den Anfang der sechziger Jahre leicht zu verstehen, in der Zeit um das Jahr 80 oder noch später immer schwieriger.

(6) „Christus“ — darin ist Lukas sogar altertümlicher als Paulus — ist in den lukanischen Schriften noch nicht zum Eigennamen geworden, sondern heißt überall „der Messias“; der Name „Christen“ ist (anders als im 1. Petrusbrief, s. o.) noch keine Selbstbezeichnung der Christen, und das „nomen Christianum“ wird als solches noch nicht befehdet (was doch schon in der flavischen Zeit geschehen sein muß). Dazu kommen feine Züge in der Terminologie, die auf ein hohes Alter schließen

lassen[1], sowie die altertümliche Beurteilung des Judentums und Judenchristentums (s. S. 211 ff.).

Dies sind, soviel ich sehe, die wichtigsten Argumente für die Abfassung der Apostelgeschichte am Anfang der sechziger Jahre. Ihnen stehen — wenn man nicht mit Vorurteilen oder mit Intimitäten, in die wir doch gar nicht einzudringen vermögen, operieren will — lediglich die Beobachtungen gegenüber, daß die Weissagung über die Katastrophe Jerusalems an einigen auffallenden Punkten der Wirklichkeit nahe kommt und daß die Erscheinungsberichte und die Himmelfahrtslegende sich schwer vor der Zerstörung Jerusalems begreifen lassen[2]. Eine Entscheidung zu treffen, ist schwierig. Die hier gegebenen Nachweise, die kaum etwas Neues, wohl aber nicht genügend Beachtetes enthalten, sollen dem Zweifel zu seinem Rechte verhelfen. Auf welcher Seite das größere Gewicht der Argumente liegt, darüber zu urteilen ist nicht schwer; aber andererseits muß die kritische Regel in Kraft bleiben, daß in solchen Zweifelfällen die Zustimmung zur weittragenderen Entscheidung die größere Vorsicht erheischt. Also muß zurzeit das Urteil gelten: Lukas schrieb zur Zeit des Titus oder in der früheren Zeit Domitians, vielleicht aber schon am Anfang der sechziger Jahre. Das politische Gebot: „Quieta non movere“ gilt für die Wissenschaft nicht. Sie wird sich also entschließen müssen, auch diese Frage aufs neue zu behandeln oder — wenn durchschlagende Argumente fehlen — sie offen zu lassen.

1) Zu diesen Zügen rechne ich das Fehlen der Bezeichnung „ὁ βασιλεύς“ für den Kaiser (s. o. S. 45), den Gebrauch des Namens „οἱ μαθηταί“ für die Christen (den doch schon Paulus vermeidet) als den solennen Terminus (s. o. S. 199 f.), die Beziehung der Bezeichnung ὁ λαὸς [τοῦ θεοῦ] ausschließlich auf das jüdische Volk, nicht auf die Christen (s. o. S. 55), die Tatsache, daß παροικία und πάροικος bei Lukas noch nicht technisch sind (s. o. S. 59), der noch nicht entwickelte Kirchenbegriff (s. Lukas der Arzt S. 25 f.) und manches andere.

2) Hier darf man aber nicht vergessen, daß wir in bezug auf die Entstehung dieser Legenden von jeder begleitenden Tradition verlassen, also rein auf Wahrscheinlichkeitskonstruktionen angewiesen sind, die allerdings nicht für eine frühe Ansetzung sprechen. — Eine weitere große Schwierigkeit liegt außerhalb der lukanischen Schriften, aber meldet sich doch sofort an. Kann das Evangelium des Markus, die Quelle des Lukas, schon um das Jahr 60 — das wäre der späteste Termin — geschrieben sein? Ich vermag hier auf die Frage nicht einzugehen.

Schluß.

Die Charakteristik der Apostelgeschichte, die ich auf den ersten Blättern dieser Untersuchungen gegeben habe, ist, so hoffe ich, erwiesen. Damit ist dem Buch der Wert, der ihm zukommt, zurückgegeben. Es ist nicht nur im Großen und Ganzen ein wirkliches Geschichtswerk[1], sondern auch die Mehrzahl der Details, die es bringt, ist zuverlässig. Es folgt außer einigen panegyrischen Anwandlungen in bezug auf die Urgemeinde keinen Tendenzen, die die reine Darstellung des geschichtlichen Verlaufs stören, und sein Verfasser hat genug gewußt, um als Geschichtschreiber auftreten zu dürfen. Es ist fast von jedem möglichen Standpunkt geschichtlicher Kritik aus ein solides und respektables, in mancher Hinsicht aber ein außerordentliches Werk; außerordentlich ist schon der Mut des Lukas, die komplizierte Geschichte einer im lebendigsten Flusse sich befindenden religiösen Bewegung zu schildern. Die Fähigkeit persönlicher

1) Nach v. Wilamowitz-Moellendorff, Die griech. Literatur des Altertums S. 188f. „wollen die Acta so wenig Geschichte sein wie die Res gestae divi Augusti. Es werden die Taten berichtet, in denen sich die überirdische Mission eines Heros offenbart hat; bei einem Gotte würden es ἀρεταί sein. Wir besitzen auf Stein die ‚Taten des Herakles'; vergleichen mögen wir die Legende des h. Franciscus." Mir scheint dieses Urteil vermag als Warnung zu dienen, daß man nicht vorschnell die altchristliche Literatur unter die allgemeine griechische des Zeitalters subsumieren soll. Indem man die Gesichtspunkte einseitig verfolgt, unter denen beide gleichartig erscheinen, verschließt man sich gegen die Verschiedenheiten und verwischt durch den Nachweis wirklicher oder vermeintlicher Analogien den eigentümlichen Charakter der altchristlichen Literatur. Das hat von Wilamowitz sonst nicht getan, vgl. seine vorzügliche Charakteristik des Paulus und Johannes. Gewiß fordert Lukas in höherem Maße als diese dazu auf, seine Arbeit durch Vergleiche mit der zeitgenössischen Literatur zu beleuchten; aber dadurch werden die Absichten, die Eigenart und die Würde seines Werks uns nur wenig näher gebracht.

Charakteristik hat dem Verfasser freilich gefehlt; Wunder und Wunderheilungen haben ihn so fasziniert, daß er sich fast von aller tieferer Betrachtung persönlichen Lebens dispensiert hat. Verwunderlich ist das nicht. An den Wundertätern erscheint nichts so groß als eben das, daß sie Wunder tun, daß sie diese Gabe besitzen, daß die Kraft Gottes ihnen zum Eigentum geworden ist. Welchen Wert kann es daneben haben, ihre persönlichen Eigenschaften und ihre sei es auch noch so reichen Individualitäten zu schildern? Sie verblassen ja notwendig alle vor jener Gabe!

Sind die hier gegebenen Nachweise richtig, so wird es nötig sein, nicht Weniges in der Geschichte des apostolischen Zeitalters, wie es von der Kritik heute erzählt wird, zu revidieren. Ein Werk wie Weizsäckers „Apostolisches Zeitalter" mit seiner durchgehenden Unterschätzung, ja Geringschätzung der Apostelgeschichte wird in vielen Abschnitten korrigiert werden müssen. Aber auch Paulus wird nicht mehr so ausschließlich nach seinen eigenen Werken beurteilt werden dürfen. Die Kritik, namentlich seit Baur, hat das mit einer Exklusivität und Sicherheit getan, wie sie sonst gegenüber den Selbstschilderungen von Helden — zumal in Briefen — nicht zu verfahren pflegt. Mißtraute sie der Apostelgeschichte, so hatte sie freilich für dieses ihr Verfahren die beste Entschuldigung, die es gibt: sie besaß keine anderen Quellen! Aber auch in diesem Falle — ja nun erst recht — hätte sie die Briefe des Apostels als die einzigen Unterlagen für seine Geschichte mit mehr Zurückhaltung und mit mehr Elastizität und wiederum mit größerer Gleichmäßigkeit und Unparteilichkeit in bezug auf alle Züge, die in ihnen hervortreten, behandeln sollen. Eine rühmliche Ausnahme bildet das Werk von Weinel über Paulus; die Fähigkeit des Verfassers in der gedachten Hinsicht iet schwer zu übertreffen. Aber auch seine Darstellung würde noch gewonnen haben, wenn sie der Apostelgeschichte mehr entnommen hätte. Paulus war nicht so „paulinisch" — wenn ich diese Formel wagen darf —, wie ihn seine Biographen uns sehen lassen. Das hat schon Weinel gezeigt, aber man kann und muß noch einen Schritt weiter gehen. Verlieren wird der Apostel nichts dabei: ein Mann, der das Meiste dazu getan hat, um den Gottes- und Christusglauben vom Judentum loszulösen, der das Evangelium als eine neue

Stufe der Religion über der früheren Offenbarung erkannt und der es als Religion des Geistes und der Freiheit, erlebend und denkend, erfaßt hat — hat von keiner Korrektur seines eigenen Bildes etwas zu befürchten. Und wenn auch — die Kritik darf sich um solche Ergebnisse nicht kümmern.

Die Fixation der urchristlichen Tradition in der Apostelgeschichte steht, wo es sich um die Erscheinungen des Gekreuzigten und die nächsten Vorgänge handelt, ganz im Banne einer fast unbegreiflich schnell erwachsenen Legende. Aber außerordentlich rasch entwindet sich der Erzähler jenem Bann. Er tritt zuerst auf schwankenden, alsbald aber auf sicheren Boden und, dank seinen Quellen und seinen persönlichen Erlebnissen, verläßt er ihn bis zum Schlusse nicht oder doch nur selten mehr. So hat er die Apostelgeschichte geschaffen als ein im Großen und Ganzen richtig sich entwickelndes Geschichtsbild. Aber er hat noch viel mehr getan! Indem er dies Geschichtsbild als zweiten gleichwertigen Teil neben das Evangelium gestellt hat hat er den Grund gelegt wie zum Neuen Testamente so auch zu jener Wertschätzung des Apostolischen neben dem Evangelium, aus der der Begriff der apostolischen Tradition entstanden ist. Gewiß — den tiefsten Grund hier haben Petrus und vor allem Paulus selbst gelegt. Aber wenn die Helden keinen Geschichtschreiber gefunden hätten, wäre höchst wahrscheinlich ein Neues Testament überhaupt nicht zu Stande gekommen trotz Marcion; denn in der großen Kirche wäre die Verbindung der isolierten Paulusbriefe mit dem Evangelium eine Unmöglichkeit gewesen. So ist Lukas recht eigentlich der Schöpfer des Neuen Testaments und in demselben Sinne der Schöpfer der apostolischen Tradition neben der evangelischen.

Schließlich bin ich den konservativen Kritikern der Apostelgeschichte, Blaß (†), Ramsay, Weiß und Zahn eine Erklärung schuldig. Die Ergebnisse, zu denen ich gelangt bin, berühren sich nicht nur sehr stark mit den Ergebnissen ihrer Kritik, sondern decken sich auch vielfach mit ihnen. Man wird daraus folgern, daß es dieser meiner Arbeit so wenig wie der ihrigen beschieden sein wird, die Kritik zur Anerkennung zu zwingen und sie zu einer Revision zu nötigen. So mag es in der Tat kommen. Allein es walten hier doch Verschiedenheiten ob. Jene

Gelehrten sind teils von Vorurteilen in bezug auf den Kanon des Neuen Testaments teils von der Überzeugung abhängig, daß Wunder wirklich geschehen sind, teils von beidem. Diese ihre Haltung machte ihre gründlichen Untersuchungen und Beweisführungen selbst an solchen Punkten — was freilich aufs tiefste zu bedauern ist — verdächtig, die mit jenen Vorurteilen gar nichts zu tun haben. In der Geschichte der neutestamentlichen Kritik hat die dogmatisch beeinflußte Apologetik stets den Radikalismus befördert oder doch die Kritiker in bezug auf Beweise schwerhörig gemacht. In diesem Sinne wirkte sie bei der Apostelgeschichte auf die Gegner, die nun reinen Tisch machen zu müssen meinten und sich dabei über sichere geschichtliche Überlieferungen und vortreffliche Nachweise hinwegsetzten. Dazu kam, daß Blaß mit Schmähungen gegen die bisherige Kritik vorging und dabei ein recht geringes Verständnis für tiefere geschichtliche Fragen verriet, Ramsay seine lebendige Anschauung und seine große Gelehrsamkeit in den Dienst einer Methode stellte, die den Quellen mehr abzupressen suchte, als sie sagen, und Zahn den Eindruck nicht zu verwischen vermochte, daß er geschichtliche Untersuchungen wie einen Verteidigungsprozeß à tout prix führe. Auch zeigten alle diese Gelehrten und die ihnen verwandten wenig Sinn dafür, was man Baur und seinen Nachfahren verdankt und wieviel reicher und tiefer die Fragestellungen durch sie geworden sind. So stellte sich der Zustand der Kritik in bezug auf die Apostelgeschichte ein, in dem wir heute noch stehen. Vielleicht gelingt es dieser Arbeit, ihn zu ändern und die gegnerischen Lager näher zu rücken. Vielleicht wird man einsehen, daß die Kritik nach langen Bemühungen zur Behauptung verlassener Positionen zurückkehren muß. Diese Bemühungen waren gewiß nicht fruchtlos, aber sie suchten die Lösung schwerer geschichtlicher Probleme durch die Erweiterung der Zeiträume und durch die Athetese und Auflösung der Quelle zu erleichtern. Ein in aller geschichtlichen Kritik wohl bekanntes und sehr beliebtes Mittel, überall dort mit Recht angewandt, wo sonst kein Ausweg mehr übrig bleibt! Hier aber besteht das Zeugnis der Quelle in den meisten und wesentlichen Punkten die Probe, und die geschichtlichen Probleme lassen sich ohne Zwang unter dieser Voraussetzung lösen.

Druck von August Pries in Leipzig.



HARNACK, Adolf
Beitraege zur Einleitung in
das Neue Testament. III.



